PUBLICACION TRIMESTRAL DE LOS
DOMINICOS ESPAÑOLES

LA CIENCIA TOMISTA

NÚM. 259
ABRIL - SEPTIEMBRE
1956

Sumario

Teología de la obediencia religiosa, por Fr. Teofilo Urdanoz, O. P. 219

La racionalidad de la obediencia, por Fr. Jose M.ª Escamez, O. P. 271

Concepto de obediencia perfecta, por Fr. Candido Aniz, O. P. 305

Obediencia y profetismo, por el P. Lumbreras, O. P. 337

La obediendia y el magisterio de la Iglesia, por Fr. B. Marina, O. P. 355

La obediencia a la autoridad civil, por Fr. Desiderio Diez de Triana, O. P. ... 383

Bibliografía 423

Libros recibidos 467

Director: R. P. Manuel de Tuya, O. P.
(Convento de San Esteban, Apartado 17.-Salamanca)

Consejo Interprovincial

R. P. Emilio Sauras, O. P.
(Cirilo Amorós, 56.-Valencia)

R. P. Desiderio Diez de Triana, O. P.
(Convento de Santa Cruz.-Granada)

R. P. Emiliano Salvador, O. P.
(Convento de Santo Tomás, Apartado 10.-Avila)

Secretaría y Administración

Apartado 17.—Salamanca (España)

"La Ciencia Tomista" dedica este número extraordinario, sobre el tema de "La Obediencia", en homenaje a Su Santidad el Papa Pío XII, gloriosamente reinante, con motivo de su octogésimo aniversario, en prueba de filial veneración.

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — ABRIL - SEPTIEMBRE 1956 — Núms. 259-260

Teología de la obediencia religiosa

Sin duda el signo más notable de estos tiempos es su más radical *temporalidad,* el suceder vertiginoso de los acontecimientos que hace que los hechos se olviden más pronto y como «pasen de moda», dejando de ser el centro de mayor preocupación y discusión. Por eso van pasando ya los días en que la crisis de obediencia—y obediencia a la autoridad espiritual y jerárquica de la Iglesia—era muy honda, en los que, en el país vecino, el Cardenal Feltin denunciaba «esa disposición de ánimo (de no seguir sino a la propia conciencia personal) que podría tener desdichadas consecuencias en el orden social y más graves todavía en el orden religioso y sacerdotal ; la que engendraba ese *neoprotestantismo* que tanto teme el Santo Padre, en el que no se reconoce otra ley que el juicio personal y que causa en ciertas almas destrozos tales que llegan a alterar el sentido de la fe» (1). Una consecuencia, bien ostensible, de esta crisis, ya se vió en el problema de los sacerdotes obreros y en la defección de la Iglesia de algunos de ellos.

Mas si la fase aguda de dicha crisis puede haber pasado, el dilema *obediencia-libertad* sigue siempre acuciante y es sentido como un signo doloroso de nuestros tiempos en los que «amenaza con provocar grandes crisis de vocación y aun de fe, cuando

(1) «Semaine religieuse» de París, 3 octubre 1953, p. 903. Cf. A. DE SORAS, S. J. : «*La doctrina católica de las exigencias y límites de la obediencia*», Documentos n. 16 (San Sebastián 1954) p. 38-72.

no llega hasta sacudir el equilibrio moral y aun psíquico» (2). Se ha deslizado su influencian en la concepción misma de la obediencia y de los votos religiosos, frente a los cuales se exaltaba la libertad como norma más propia para fundar la espiritualidad actual, teniéndose como algo anticuado y menos acomodado a la dignidad humana renunciar a la libre decisión y responsabilidad de los propios actos para sujetarse a la voluntad de otros por obediencia. De tal preocupación y sutil ataque a la vida religiosa y su norma de la obediencia se había hecho eco el mismo Sumo Pontífice que, en su Alocución al Congreso de Religiosos de Roma, hubo de condenarla enérgicamente, afirmando frente a esa falsa idea de máxima libertad posible, como la norma más excelsa de perfección moral, la práctica del consejo evangélico y la antigua regla de la obediencia observada en todo su vigor (3).

La Iglesia ha reiterado así la vigencia de su secular doctrina de la obediencia religiosa, que es inmolación de la propia libertad consagrada a Dios mediante el voto, como norma segura de vida cristiana y estado de perfección evangélica. Con ello invita a una valoración más plena de la misma y a considerar sus fundamentos teológicos para establecer mejor esa consistencia y superioridad de *la via de la obediencia* frente a la tendencia morbosa del mundo moderno a una libertad cada vez más incontrolada en todo el ámbito del pensamiento y de la actividad humanas. Y, pues que se va calmando algo este drama y conflicto actuales entre la libertad y sumisión, al menos en el mundo teórico de la vida eclesial, ello invita a enjuiciar con más serenidad la teología de la obediencia, haciendo resaltar más *los valores eternos* del vivir humano obediente y los principios superiores en que se fundamenta. No tratamos de construr una síntesis completa, sino de notar algunos aspectos más salientes, siguiendo sobre todo la síntesis trazada por Santo Tomás.

I.—CONCEPCION GENERAL DE LA OBEDIENCIA

No se puede fundamentar teológicamente la obediencia religiosa sino incorporándola al cuadro general de la obediencia

(2) T. CAMELOT, O. P.: *Obéissance et liberté*, Vie Spirit. 86 (1952), p. 156.

(3) *Allocutio Delegatis Conventui ex universis Ordinibus*, 8 dec. 1950, AAS 43 (1951), p. 26.

e insertándola en el marco de la obediencia común. Presentarla como una originalidad absoluta, como separada de las demás formas de la virtud de la humana obediencia puede llevar a una falsa comprensión de la misma.

Dentro de la concepción general de esta virtud, Santo Tomás comienza distinguiendo una dualidad fundamental o *doble acepción* de la obediencia: Es la que él llama *obediencia general* o «en sentido amplio» y la obediencia formal o *propia* (4). Esta distinción brota del mismo concepto inmediato y primero de obediencia. Obedecer es el acto de cumplir «un precepto —una orden imperativa—de un Superior», y obediencia es el principio virtuoso «que mueve a la voluntad y la hace pronta para ejecutar las órdenes o mandatos de otro, que es el superior que manda» (5). Pero estos mandatos u órdenes preceptivas se dan, tanto en la ley natural y divina como en las leyes humanas de la sociedad civil o de otros grupos sociales, «sobre actos de todas las virtudes». Sobre todo la ley natural preceptúa obras virtuosas de todo género—actos sobre todas las especies de virtud, aunque «no todos los actos de todas las virtudes»—, y si cumplimos los mandamientos de la ley divina realizamos el ideal de una práctica de la virtud completa. Por eso la obediencia, definida como virtud que mueve a cumplir todo precepto—sean los preceptos escritos o las leyes, sean las órdenes verbales de un superior—, tiene *un sentido general* porque «concurre con el objeto material o los actos de todas las virtudes». Obedecer es cumplir toda virtud mandada al menos por la ley divina; y *la desobediencia* es la transgresión de todo precepto, oral o escrito; por ello es también «pecado general», es decir, se identifica con todo pecado (6).

Sobre esta acepción general se recorta y configura *la obediencia en sentido propio, o virtud especial y distinta*. Esta no podrá ser algo totalmente distinto de aquel sentido general, puesto que la obediencia, por su noción verbal y significado propios, se refiere siempre al precepto, al cumplimiento del mandato de una voluntad superior. Por eso Santo Tomás encuentra esta virtud especial de la obediencia—los teólogos la han llamado después

(4) II-II q. 104 a. 2 ad 1.
(5) Ibid. a. 2 ad 3.
(6) Ibid. a. 2 ad 1; a. 3 ad 2.

obediencia formal—ejerciéndose sobre la matreia de actos de precepto de todas las demás virtudes. Ella sin embargo implica un acto especial y una modalidad virtuosa nueva. Y lo propio de esta virtud de obediencia es cumplir los actos que están mandados *por el motivo de satisfacer el praecepto*: *intendens implere praeceptum* (7). Tal es el objeto formal propio de la virtud de la obediencia.

El que cumple o practica los demás actos de virtud preceptuados, los preceptos de fe, esperanza y caridad, los mandamientos de Dios, las leyes civiles, preceptos de los padres, ejecuta sólo esos actos de fe, esperanza y caridad, de justicia legal o piedad, que a la vez son *obediencia material* a esos superiores, circunstancia de toda virtud. Para que sean también obediencia *formal* se requiere que cumpla le ley moral «porque está mandada por Dios», como acto de sumisión y por el motivo de obedecerle; o que practique puntualmente las leyes de los gobernantes, las órdenes de los padres, por obediencia y sumisión a estos superiores.

Aun entonces la obediencia en su sentido propio y formal tendrá un *carácter general* por su materia, al poder actuarse en los preceptos de todas las demás virtudes. Y nada impide, observa el Angélico, que una misma acción material pueda ir potenciada con los valores de distintas modalidades o actos internos virtuosos; la muerte heroica del soldado, o de un mártir, son a la vez actos de fortaleza y de justicia, de obediencia y piedad para con la patria, o de fe y caridad para con Dios.

Así, pues, *el objeto material* de la obediencia lo constituyen *los actos preceptuados* por una autoridad cualquiera. Y los preceptos—al menos los de la ley natural y divina—son dados siempre de actos de virtudes. Por lo mismo, los actos de la obediencia van unidos a los actos de otras virtudes; o mejor, como dice el Angélico, «a la obediencia pertenecen todos los actos de virtudes que están preceptuados» (8). Al menos a *la obediencia material*, que se actúa en el cumplimiento de cualquier precepto; para que ésta se trueque en *obediencia propia* y formal, le basta al interesado ejecutarlo por el motivo propio e intención formal

(7) Ibid. a. 2 ad 1.
(8) II-II q. 104 a. 3 ad 2.

de satisfacer el precepto y obedecer al superior que lo ha impuesto.

De esta *materia común*, y casi universal, de la virtud de la obediencia, que se extiende a todo lo *mandado*, podría distinguirse una materia o campo de actuación *más propio; los preceptos positivos* de los superiores. Hay actos que sólo se hacen virtuosos porque *están mandados*, porque se practica la obediencia en ellos; así, las leyes positivas de los gobernantes, las órdenes verbales de los padres a los hijos, de los superiores, religiosos o laicos, a sus súbditos en *materia indiferente*. Tales obras sólo parecen ser virtuosas por ser actos de obediencia. Pero esta materia más propia de la obediencia es tal sólo relativamente; dichas obras *inciden* entonces en el área de deberes de justicia legal, de piedad, de respeto o de religión. Es *algo debido* a los superiores—gobernantes, los padres, etc.—que siempre que nos impongan algún mandato, les obedezcamos. Y ya no serán simples actos virtuosos de obediencia, sino a la vez actuación de estas virtudes de la veneración.

Cómo entonces se destaca y dibuja la obediencia formal y propia como virtud distinta de la *obediencia general* que es el simple cumplimiento de los preceptos de las demás virtudes y circunstancia consiguiente a toda virtud, no es fácil patentizarlo. Santo Tomás, siguiendo a toda la tradición, afirma categórico que la obediencia es *virtud especial*, distinta de todas las demás (9). Pues aunque no tenga campo de actuación propia, sino su materia se extienda a los preceptos de todas las virtudes, le corresponde *un motivo formal* propio y distinto, suficiente para determinar una *actividad virtuosa* nueva, que son los actos de obediencia.

Este motivo virtuoso propio es *la intención especial* de cumplir un precepto, de obedecer y someterse a la voluntad del superior. Es, en efecto, un *bien* honesto, debido y ordenado por Dios, cumplir los mandatos de los superiores. Pues «entre los muchos deberes con que los súbditos están obligados para con

(9) II-II, q. 104 a. 2. La misma doctrina y fundamentación de la obediencia especial la había expuesto en las Sentencias, II Sent. dist. 35 q. 1 a. 2 ad 5; dist. 44 q. 2 a. 1; III Sent. de 33 q. 3 a. 4 sol. 3 ad 1. En dichos lugares llama a la obediencia general, *consequens ad omnem virtutem*. Y afirma que la misma obediencia propia es en cierto modo *general*, pues su materia se extiende a todas las virtudes. Cf. et II Sent. dist. 44 q. 2 a. 3 ad 3.

sus superiores, uno especial es que tienen que obedecer a sus preceptos».

Tenemos, pues, dibujado *el objeto formal de la obediencia.* Es *el bien propio* consistente en cumplir el precepto del superior. Y es que cumplir con los demás o pagarles lo que les es *debido,* es un bien honesto, algo ordenado por Dios. La obediencia hace siempre apelación a *una autoridad* que manda, a la relación, *superiores y súbditos.* Donde hay un superior que impone un precepto, surge en los subordinados *el deber de obediencia.*

Santo Tomás lo ha fundamentado en una *ley universal,* que es el principio supremo del gobierno de Dios en el mundo. «Como en el mismo orden natural ha sido instituído, según el plan divino, que los seres superiores muevan a los inferiores y éstos es necesario que se sometan a la moción de los superiores, así también entre los hombres los inferiores deben ser movidos por los superiores. Pero este mover libre y racional, por el entendimiento y voluntad, es *mandar* y ser movido es obedecer. Por consiguiente, según el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a los superiores» (10).

El fundamento de la obediencia debe, pues, ir encuadrado en esta perspectiva universal y ley ontológica del orden del universo. Es «principio de la mediación y jerarquía», según el cual Dios gobierna el mundo por sus intermediarios, y las causas inferiores por los más excelentes y superiores. «Una cierta necesidad ontológica de dependencia, de obediencia, está inscrita en la naturaleza misma de la naturaleza contingente» (11).

A su vez, esta ley de obediencia hace apelación inmediata *a la autoridad* de un superior. Su objeto material es «el precepto de todo superior, que sólo se constituye en tal por su autoridad sobre los súbditos. Donde hay autoridad allí puede haber un precepto, y se pone la materia de la obediencia. Esta tiene por campo propio el ámbito universal de la autoridad, no sólo divina, sino de cualquier autoridad humana; así como toda obediencia está limitada por la autoridad del superior.

Por lo mismo, es bien patente que la obediencia se inscribe entre *las virtudes morales del género de justicia,* o partes poten-

(10) Ibid. q. 104 a. 1.
(11) A. LEONARD, O. P.: *Fondements de l'obéissance,* Documentos, San Sebastián, n. 17-18 (1954), p. 16-25.

ciales de la misma: la religión, la piedad y la «observancia» o virtud del honor y respeto a todo superior. Ya hemos dicho que *el motivo formal* de toda obediencia es el aspecto especial de bien honesto implicado en el cumplimiento de un precepto del superior por la razón de que *le es debido*, pues obedecer a sus órdenes es uno de los actos más debidos y *obligatorios* para con el superior que manda. La autoridad de un superior es *el título* que hace debida nuestra sumisión y obediencia a sus mandatos; pues que en toda superioridad o potestad, observaba el Aquinate, va implicado el ser principio de gobierno de los actos de los subordinados—al menos «en cuanto a la exterior gobernación»—y pone por lo tanto *una exigencia* en los superiores a dirigir nuestros actos por el precepto (12).

Por eso recalca el Angélico, ya desde las Sentencias, que toda obediencia especial es una virtud moral clasificada *como parte potencial* de la justicia; es decir, parte de esa justicia sobreexcelente que manda cumplir *los deberes* para con todo superior que es principio nuestro de dirección: de la religión, de la piedad y de «la observancia o virtud del respeto y honor a los gobernantes y constituídos en dignidad (13).

Lo difícil es señalar la diferencia específica entre la obediencia y esas virtudes de la superioridad, de las cuales procede el deber de obedecer. Santo Tomás dice que *se subordina a las tres* formando la obediencia a Dios, a los padres, a las distintas autoridades humanas. ¿No parece ser simple parte de las mismas, pues entre los deberes que impone la religión, la piedad, para con los padres, «la observancia» a los superiores, además del culto, del honor o respeto y servicios prestados, es el obedecer a sus mandatos? Santo Tomás mantiene, sin embargo, la autonomía específica de la obediencia. Es una *virtud única*, afirma el Santo, sea que se trate de la obediencia debida a Dios, a los padres, a las autoridades religiosas o puramente humanas; y *especial o distinta* de esas tres de donde *emanan los deberes* de obedecer, porque la obediencia se refiere a un solo motivo objetivo, que es *cumplir el precepto*, de donde quiera que derive

(12) II-II q. 102 a. 1 c. et ad 2; a. 3 ad 1.

(13) II-II q. 104 a. 3 ad 1; II Sent. dist. 44 q. 2. 1: «Et quia reddere alteri quod suum est et sibi debetur est iustitiae, ideo obedientia pars quaedam iustitiae est et *specialiter divinae*; quia hoc suum quod superioribus redditur, scilicet impletio mandatorum, est quaedam pars huiusmodo communis quod debitum dicitur... est proprie specialis iustitia».

éste; mientras que la religión, piedad y virtud del honor se refieren a «la *excelencia de la persona*» a la que han de reverenciar, por lo que son distintas según los grados esenciales de excelencia personal o principio: la divinidad, los padres, los hombres constituídos en dignidad (14). Y aunque el Angélico haya encuadrado la obediencia como «parte de la observancia» (q. 103 prolog.), claramente da a entender en toda la cuestión siguiente (q. 104) que la entiende como parte *específica*, o *subespecie*, no solamente subordinada a ella, sino encuadrada bajo las tres grandes virtudes de la veneración—religión, piedad y observancia—de las cuales procede, como de fundamento inmediato, todo deber de obediencia (15).

En vano esta estructura aquiniana de la obediencia han tratado de desvirtuar las tendencias democratizantes de algunos autores actuales que tratan de disolver la obediencia, sobre todo eclesiástica y religiosa, en amor, simple unión de voluntades o puro entendimiento entre superiores y súbditos como entre iguales, quitando de ella todo aspecto preceptivo o de imposición obligatoria y reduciéndola a «obediencia dialogada» o de pura persuasión (16). La obediencia sería simple adhesión de nuestra voluntad a la persona del superior, y realizaría entre ambos *idem velle et nolle*, o unión amistosa de voluntades tan cercana al amor; de ahí su afinidad con la caridad y el que no pueda darse verdadera obediencia sin la caridad. Y alguno de ellos ha reprochado a Santo Tomás de que «se ha contaminado del legalismo antiguo al reducir la obediencia a la justicia» (17), siendo así que ha de llevarse la obediencia al terreno del caritanismo y unión libre y amistosa, con negación de toda imposición a la libertad humana y de toda obediencia por la fuerza.

Pero entonces se corre el riesgo de disolver toda obediencia y estructura jerárquica de lo social en aras de una unión igualitaria de amor. Y cuando esta armonía interior desaparece, como tantas veces sucede, ¿no es posible imponer la armonía del orden social por obediencia? Se habría de negar entonces todo

(14) Ibid. q. 104 a. 2 ad 3, 4.
(15) Así, expresamente, q. 104 a. 3 ad 1.
(16) A. M. Henry, O. P.: *Obediencia común y obediencia religiosa*, Documentos n. 16 (1954), p. 3-37; P. Celier: *La paradoxe de l'obéissance*, ibid. p. 73-89. En Contra, P. Lumbreras: *La obediencia dialogada*, Cienc. Tom. 82 (1955), p. 65-84.
(17) P. Celier, art. cit. p. 78.

poder coactivo a la autoridad, ya que no puede imponer sus mandatos por la fuerza. Santo Tomás niega expresamente que la obediencia sea adhesión a la persona del superior, ya que es adhesión a su mandato: *respicit praeceptum personae excellentis* (18). La obediencia no es caridad, porque su objeto formal es muy distinto. La obediencia implica necesariamente un precepto, lo que hace indispensable un superior. Si la obra se hace por amor del amigo, esté o no mandada, desaparece la obediencia; así, queriendo transformar la obediencia en caridad, se aniquila aquélla.

Ni es verdad que la obediencia brote necesariamente de la caridad. No podrían entonces cumplirse los preceptos de la ley de Dios sin estar en caridad, lo cual es falso. ¿Y por qué no pueden cumplirse los preceptos del superior sin ser amigos de éste? Para hacer posible la obediencia no se requiere el tal acuerdo perfecto y compenetración íntima de voluntades, tan perfecta que el súbdito conozca todos los planes y razones del superior y las apruebe; basta que se llegue a una cierta conformidad de voluntades distinta de la amistad; la unión y armonía que existen entre el constructor y albañiles, entre el general y sus soldados: éstos no conocen los planes y razones de aquéllos, pero confían en ellos, y los jefes se ganan la confianza de los súbditos de muy diversos modos.

La obediencia se refiere al cumplimiento de unos deberes para con otros, sean ellos o no de nuestro agrado, y la satisfacción de un deber para con otros se refiere siempre al orden de la justicia. Además, la consideración de una cierta violencia no es ajena a la obediencia ,ni la destruye. Santo Tomás enseña que la obediencia *in asperis et adversis*, cuando lo que se nos manda repugna enteramente a la propia voluntad, es mucho más meritoria que la obediencia *in prosperis*, en obras del propio agrado, en las que más bien se cumple la propia voluntad que la voluntad y precepto de otros (19).

Pero si la obediencia, como virtud moral, se distingue netamente de la caridad, no es menos cierta *su afinidad* especial con la caridad y con toda la vida teologal. Mejor que nadie Cayetano ha notado y subrayado este aspecto. La obediencia se aproxima

(18) II-II q. 104 a. 2 ad 4.
(19) Ibid. a. 2 ad 3.

tanto a la caridad y tiende a derivarse de ella, porque causa una cierta conformidad de voluntades, aunque no la perfecta de la amistad: *Caritas causat cum Deo idem velle et nolle per modum amici, obedientia vero per modum subditi.* Al fin, el precepto es expresión de la voluntad de Dios, y el amor trata de cumplir en todo la voluntad del que ama. El que ama al superior fácilmente se moverá a cumplir sus voluntades y el amor será la mejor disposición para obedecer. Por eso, añadía Cayetano, la obediencia es hija predilecta de la caridad: *filia ponitur caritatis individua* (20), pues ya advertía el Angélico que no puede darse caridad sin la obediencia, que mueve a ejecutar todos los mandamientos divinos; a lo mismo a que, como fin y por puro amor, ordena la caridad. El que no cumple los divinos preceptos no puede estar en caridad (21). La obediencia se despliega en la atmósfera del «agapé», de la unidad, y es la expresión del amor (22).

Trátase sobre todo de la obediencia a Dios, la parte más noble de la obediencia y que envuelve y contiene a las demás. Esta obediencia religiosa va inspirada siempre por la virtud de la religión, por la actitud de sumisión y reverencia a Dios, que nos mueve a cumplir sus preceptos. Por eso dice el Angélico que brota inmediatamente de la *devoción,* el acto principal de religión; y en ese sentido la obediencia es preferida a las víctimas, es decir, a los actos exteriores de culto (23).

Y si la obediencia especial a Dios siempre lleva implicado un acto de religión y es por él movido, ella a su vez influye y en el ejercicio de todas las virtudes, pues quien mueve al cumplimiento de la voluntad divina y de todos sus preceptos, por fuerza llevará a la práctica de toda virtud. Tiene, pues, la obediencia influencia universal—«causal y dispositiva»—sobre las virtudes, sobre su formación y conservación. Por lo que Cayetano afirmaba con razón, siguiendo una idea de la tradición patrística, que la obediencia es «como forma de las demás virtudes».

(20) CAIETAN: *Commentaria* in II-II q. 104 a. 3 n. 1.
(21) II-II q. 104 a. 3 corp.
(22) A. LEONARD: *Fondements de l'obéissance,* Documentos n. 17-18 (1954), p. 21. Así también observaba el P. E. SAURAS: *Aspectos y grados de la obediencia en la Iglesia.* Documentos n. 17-18 (1954), p. 68-80, cómo los conflictos y crisis de obediencia a la Iglesia que padecemos se vencerían con un gran espíritu de fe y de sacrificio, y un grande amor a la misma Iglesia.
(23) Q. 104 a. 3 obi. 1 et ad 1.

aunque en diverso sentido—eficiente y no final—que la caridad. Sublime grandeza y valor moral de virtud informadora y de influencia general que también se refiere a la obediencia universal, religiosa, que debemos a Dios.

II.—LA REVELACION DE LA OBEDIENCIA

Sería falso pensar que Santo Tomás ha creado por sí mismo esta doctrina, tan justa, sobre la naturaleza y valor moral de la obediencia, así como la amplia perspectiva sobre su alcance universal de la obediencia, o los varios grados o modos de la misma que a continuación va a trazar. El Aquinate no ha hecho sino seguir de cerca la tradición teológica y fuentes reveladas. Y es bien característico que, en los lugares en que trata de la obediencia, el Santo no alegue cita alguna directa de filósofos paganos en apoyo de sus ideas, sino sólo los testimonios de la Sagrada Escritura y de los Padres. Aristóteles, en efecto, no menciona siquiera, en sus clasificaciones de las virtudes, la obediencia. Tampoco se encuentra esta virtud en las demás enumeraciones de virtudes hechas por Cicerón, Macrobio, Andrónico o cualquiera otro filósofo antiguo conocido por Santo Tomás (24). El Aquinate sólo la encuentra en los autores escolásticos anteriores y, con gran abundancia y profusión, en los textos de la Escritura y de los Padres. La *obediencia es virtud netamente cristiana, que la revelación divina ha venido a enseñar y recomendar de manera tan insistente y como virtud central de la vida cristiana.*

Ante todo, la idea aquiniana de *obediencia general*, como identificada con el cumplimiento de todas las virtudes en sus actos preceptuados, y la desobediencia, como equivalente a todo pecado, es de origen y sentido plenamente bíblico y patrístico El Aquinate se apoya en el texto de San Ambrosio, que había definido el pecado como desobediencia a la ley divina y sus

(24) Véanse estas clasificaciones y catálogos de virtudes citados y conocidos por Santo Tomás, en III Sent. dist. 33 q. 3 : *De partibus virtutum cardinalium* ; I-II q. 60 a. 3-5 ; II-II q. 80 art. unic. En este último lugar se limita a decir (ad 3) que la obediencia, que él alega de algunos teólogos escolásticos (Guillermo de Alvernia), se encuentra implícita bajo la *observancia* aducida por Cicerón. También q. 104 a. 5 alega un texto de Séneca, pero que no contiene la obediencia.

preceptos (25), y en la Sentencia de San Gregorio Magno tomada del capítulo 14 del libro último de las Morales, en que este Santo traza una densa y magnífica recomendación de la obediencia, cuyos numerosos textos jalonan toda la cuestión 104 del Angélico. «La obediencia, dice San Gregorio, es la sola virtud que introduce en la mente todas las demás virtudes y allí insertadas las conserva. Por eso el primer hombre recibió un precepto al cual, si hubiera obedecido, sin esfuerzo habría llegado a la bienaventuranza eterna» (26).

Pero sobre todo San Agustín había hablado en términos claros de la obediencia como virtud general, la virtud más propia de la creatura y en cierto sentido *la única* y decisiva, pues es la que merece y el vicio contrario el único que es castigado (27). En rigor, la obediencia es hecha equivalente *a la justicia* metafórica o en sentido bíblico, es decir, a toda la virtud y perfección moral (28). No es extraño que el Hiponense designe a la obediencia como «origen, madre y nodriza de toda virtud», porque es la virtud *general* (29). Por eso la obediencia es, primero, la virtud del servicio y sumisión a Dios y, por amor suyo, de sujeción y servicio a todos los demás constituídos en autoridad (30).

---

(25) Q. 104 a. 2 obiect. 1. S. AMBROS: *De Paradis.* c. 8 (PL 14, 309): «¿Quid est peccatum nisi praevaricatio legis divinae et caelestium inobedientia praeceptorum?» Texto que ya era citado por PEDRO LOMBARDO, Sent. 2 d. 35, c. 1.

(26) S. GREGOR.: *Moral.* 1. 35 c. 12: PL 76, 765.

(27) S. AUGUST.: *De Genes.* ad litt. 1. 8 c. 6: PL 34, 377: «Oportebat autem ut homo sub Domino Deo positus aliunde prohiberetur, ut ei *promerendi* Dominum suum *virtus esset ipsa obedientia,* quam possum verissime dicere *solam* esse virtutem omni creaturae rationali agenti sub Dei potestate; *primumque esse et maximum vitium inobedientia*». Cf. *De pecc. mer. et remiss.* 1. 2 c. 21 PL 44, 172; *In Ps.* 70 n. 7: PL 36, 897: «Non poterit Deus perfectius demonstrare quantum sit bonum obedientiae nisi cum prohibuit ab ea re quae non erat mala. *Sola ibi obedientia tenet palmam*; sola *ibi inobedientia invenit poenam*».

(28) *In Ps.* 71: PL 36, 891: «Nihil enim tam expedit animae quam obedire. Et si expedit in servo ut obediat domino, in filio ut obediat patri, in uxore ut obediat viro; quanto magis in homine ut obediat Deo?».

(29) *De Civit.* Dei 1. 14 c. 12: PL 41, 420: «Neque enim quidquam mali Deus in illo tantae felicitatis loco crearet atque plantaret. Sed obedientia commendata est in praecepto, quae *virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum*». Cf. *Contra adv. legis et prophet.* 1. 1 c. 14: PL 42, 613. *De bono conyugali,* c. 14: PL 40, 395; «(Obedientia) quam virtutem tanquam radicalem atque, ut dici solet, *matricem et plane generalem,* sancti antiqui patres in opere exercuerunt».

(30) *In Ps.* 70: PL 36, 891: In Ps. 118, 104: PL 36, 1566; In Ps. 143 n. 6: PL 36, 1860; Confess. 1. 3 c. 88: PL 32, 690; *De bono conyug.*

a) *La obediencia inmediata a Dios.*—Estas afirmaciones de los Padres no son sino simple eco de las enseñanzas bíblicas. Ya hemos visto en dichos textos patrísticos poner en conexión la obediencia con el primer precepto impuesto por Dios a Adan, del que dependía toda la justicia de la humanidad. Por eso todo el pecado se cifra y condensa en el pecado de desobediencia cometido por nuestros primeros padres. Pero la conexión está expresa en la misma Escritura. Como Dios ha dado a las estrellas y a las criaturas todas una ley fuera de la cual no pueden subsistir (Ps. 118, 97; Baruch. 3, 33-35), así la obediencia, por la cual el hombre mueve libremente la propia voluntad, en el ámbito de la voluntad divina, es para nosotros la ley de nuestro ser. Por eso, para Adán, obedecer significará una elección entre la posibilidad de continuar nutriéndose del «árbol de la vida» y la condenación a la muerte. «El precepto no representa una prueba transitoria, ni tampoco fué impuesto por el desorden provocado por el pecado, sino es la condición de la vida» (31).

El resultado de la desobediencia fué fatal y universal. Ya lo había formulado en frases terribles San Pablo. Desobedececiendo el primer hombre «ha entrado la muerte en el mundo» (Rom. 5, 12 ss.) Pues «como por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán hechos justos» (Rom. 5, 19). Porque Dios «nos ha encerrado a todos en la desobediencia para tener de todos misericordia» (Rom. 11, 32). Y esta desobediencia o *parákoé* paulina es algo sinónimo de la *parabásis,* de toda transgresión o prevaricación cometida por los hombres, es decir, del pecado o *amartía* que, mediante Adán, ha llenado el mundo; así lo patentiza todo el paralelismo precedente de la Epístola (Rom. 5, 12-18 y el contexto de toda la doctrina del Apóstol (Hebr. 2, 2).

Después de la rebelión, toda la historia de la humanidad y la economía de la salvación es presentada en la Biblia *como un retorno a la obediencia.* Cuando Dios escogió un pueblo para la realización de la promesa ya formulada en el Paraíso, pedirá a

---

c. 23: PL 40, 393. Otros numerosos textos en B. Borghinio, S. S. B. *L'obbedienza secondo S. Agostino,* Vita Cristiana, julio-oct. (1954), p. 453-478. Cf. I Gribemont: *L'obéissance et l'Evangile selon S. Basile le Grand,* Supplement-La Vie Spirit. mayo (1950), p. 191-212.

(31) G. Badini: *L'obbedienza nella Biblia,* Vita Cristiana, julio-octubre (1954), p. 299-312.

Abraham la obediencia y sumisión que el primer hombre ya le había rehusado. El mismo testimonio de la obediencia a Dios aparece en las grandes figuras del Antiguo Testamento, desde Moisés a Isaías y Jeremías. No sólo eso sino que todo «el pacto y alianza» no consistirá tanto en la circuncisión, en el culto, en la esperanza de las promesas, cuanto en una *relación de obediencia*. Es el motivo constante que retorna en los labios de los profetas. Bien elocuente muestra de ello son las palabras de dura increpación de Samuel a Saúl, que, en pos de los Padres y de Santo Tomás, tanto gustan de repetir los autores espirituales: «Pero Samuel repuso: ¿No quiere mejor Yahvé la obediencia a sus mandatos, que no los holocaustos y las víctimas? *Mejor es la obediencia que las víctimas*. Y mejor escuchar que ofrecer el sebo de los animales. Tan pecado es la rebelión como superstición y la resistencia como la idolatría» (32).

Y así en el curso de todos los Libros Santos *la actitud fundamental y relación inmediata del hombre con Dios es la obediencia*. Dios es el que habla y la criatura es la que escucha y obedece. No hay existencia posible para la creatura fuera de esta obediencia. Como las naciones, todos los hijos de Israel perecerán si no escuchan la voz de Yahvé y cumplen sus mandatos (Deut. 8, 1-6, 19-20; Amós 8, 12-14; Job 38, 10 ss.).

Dicha actitud de obediencia de los hombres respecto de Dios está magníficamente condensada en la respuesta que dan los israelitas a Moisés en el momento solemne de sellar el pacto de la Alianza: «Todo cuanto ha dicho Yahvé lo cumpliremos y seremos obedientes» (Ex. 24, 7). Santo Tomás, partiendo de este texto, ha interpretado muy bien dicha enseñanza bíblica sobre el primer objeto de la obediencia del hombre: «Así como todas las creaturas están sometidas por natural necesidad a la moción divina ya que Dios es el primer Motor de todos los seres naturales y de todas las voluntades, de igual suerte *por una cierta necesidad de justicia* todas las voluntades humanas están sometidas al mandato divino» (33). Esta obediencia a Dios no es limitada como la que se debe a las autoridades humanas, sino *universal*: «A Dios le está sometido el hombre en todos sus

(32) I Reg. 15, 22-23. S. THOM. q. 104 a. 3 obi. 1. Cf. G. BADINI, art. cit. p. 307.
(33) II-II q. 104 a. 4.

actos, interiores y exteriores; por ello le debe obedecer en todas las cosas» (34).

b) *La obediencia humana, implicada en la obediencia a Dios.*—Y puesto que la voluntad divina no nos es conocida inmediatamente, sino sólo en los preceptos de la ley natural y divina—Dios no nos habla directamente, como a los profetas—, la misma obediencia debida a los hombres es *una prolongación y participación de la obediencia que debemos a Dios y es obediencia dada a Dios.* Verdad que es simple consecuencia del *principio de la mediación* sentado por el Aquinate: Dios gobierna el mundo, inanimado y libre, por intermediarios; no por deficiencia, sino por sobreabundancia de bondad. Ha querido comunicar a sus creaturas esta dignidad de ser colaboradoras de la actividad divina, partícipes del gobierno y autoridad de Dios sobre sus inferiores y súbditos. Mas la virtud divina es operante en las causas segundas con más eficacia que la virtud de éstas. Si, pues, tenemos que obedecer a los superiores humanos que nos gobiernan, es *por el mismo orden y necesidad de justicia,* añade el Angélico (35), por el que debemos obedecer a Dios, ya que su autoridad y mandato proviene de Dios. Pues no hay potestad legítima, dice San Pablo, sino derivada de Dios (Rom. 13, 1).

Así, pues, las múltiples sujeciones y formas de obediencia debidas a los hombres se refunden en la bíblica obediencia a Dios, que es universal y las absorbe a todas. Esta enseñanza está también expresada en la Sagrada Escritura. ¿Saúl desobedece a Samuel? «Porque no obedeciste a Yahvé» (I Reg. 28, 18; 15, 24-23). De igual suerte se nos manda: «Obedeced en el Señor a vuestros padres» (Ephes. 6, 1). «Siervos, obedeced a vuestros amos como a Cristo» (Ephes. 6, 5; Col. 3, 23); «al magistrado porque es ministro de Dios» (Rom. 13, 4); a la Iglesia, porque «quien a vosotros escucha a mí me escucha» (Lc. 10, 16)

Y de igual suerte miente quien afirma estar pronto a obedecer a Dios y no se somete a sus ministros: «Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, tampoco si un muerto resucita le creerán» (Lc. 16, 31).

---

(34) Q. 104 a. 5 ad 2: «Deo subicitur homo simpliciter quantum ad omnia, et interiora et exteriora: *et ideo in omnibus ei obedire tenetur*».

(35) Q. 104 a. 5, 6 corp. et ad 3.

En definitiva, el problema de la obediencia se pone y esclarece fundamentalmente como el problema de las relaciones entre el hombre y Dios. La obediencia a los hombres tiene su justificación en nuestro deber de sumisión a la voluntad divina. «La primera regla, decía el Angélico, de nuestro obrar libre es la divina voluntad, a la cual sigue, como *segunda regla*, la voluntad de los hombres que tienen autoridad para mandar». Puesto que toda autoridad legítima, según el principio de San Pedro y San Pablo (I Petr. 2, 13-14; Rom. 13, 1-2; Tit. 3, 1), viene de Dios, todos los superiores son representantes suyos y obedeciéndoles, obedecemos a Dios, a sus mandatos, en sus representantes (36).

Es justo, pues, observar con el P. A. Léonard: «La obediencia a Dios no pone problemas a los cristianos, pero sí pone muchos a los incrédulos que no pueden concebir que su libertad creadora no suprima la libertad creada. Aun para los cristianos este punto de vista es el primero y es el que legitima todos los otros (obediencia a los padres, a las autoridades civiles, etc.). En definitiva, el cristiano no obedece jamás sino a Dios y es esto precisamente lo que le permite guardar la plena libertad de su conciencia» (37). Y no sólo el cristiano, subrayamos nosotros, sino esto se verifica de todo hombre, al menos de manera explícita de todo creyente en Dios.

c) *Relaciones entre obediencia a Dios y obediencia humana.* Antes de continuar, interesa añadir algunas precisiones a cuanto llevamos dicho.

La primera, es aclarar la dificultad de que en toda la enseñanza bíblica parece no hablarse, en la idea de obediencia a Dios, sino de la *obediencia general*, equivalente al cumplimiento de todos los preceptos de virtud, de todo el orden moral preceptuado, máxime de la Ley natural. La cual no es la *obediencia estricta*, virtud especial, si no se identifica con todas las demás virtudes.

En rigor, los textos sagrados nos descubren los dos aspectos de la obediencia, porque el segundo va implicado en el primero.

(36) S. THOM., q. 104 a. 1 ad 2. Cf. A. LUPI, O. P.: *Teologia della obbedienza*, Vita Cristiana, jul.-oct. (1954), p. 337-352; G. BADINI, art. cit. p. 368.

(37) A. LEONARD, O. P.: *Fondements de l'obéissance*, Documentos n. 17-18 (1954), p. 17.

La obediencia estricta, virtud especial, se refiere al cumplimiento de todos los otros preceptos de virtud y añade *el motivo de sumisión* a la autoridad del que manda, de cumplir la obra virtuosa *porque* está mandada por Dios. Se despliega, pues, en el campo de todas las demás virtudes, de todos los preceptos divinos. La virtud de la obediencia puede inspirar el cumplimiento de todos los mandamientos, y cultivarse en la práctica de toda la Ley. Ahora bien, Dios, en los Libros Sagrados, no sólo manda cumplir los precepots de justicia, de caridad social, las leyes del Estado o los preceptos ceremoniales, etc., sino que los intima e impone como mandados por El, como manifestaciones de la voluntad divina. Y la transgresión de esas leyes morales o positivas se fustiga y condena muchas veces como desacato a la autoridad divina y desprecio a los mandatos de Dios, es decir, como *desobediencia especial*. *La revelación de la obediencia* se extiende y se refiere también a la virtud especial, que tiene por término primario y principal a Dios.

Por eso esta obediencia, si bien ha de ser iluminada y nutrida por el amor de Dios, se despliega en la línea de los deberes para con Dios, que es el orden de la virtud de *la religión*. El obedecer a los mandatos divinos es uno de los deberes de sumisión y servicio a Dios, del culto y veneración religiosos. De ahí que todo acto de obediencia a Dios va inspirado del sentimiento de religiosidad y en él se actúa un acto de religión, porque nace de la *devoción* o reverencia y pronta voluntad de sumisión a Dios. Pero son dos actos de virtudes distintas, aunque subordinado uno al otro, dijo Santo Tomás (38).

La otra precisión se refiere a *la diferencia entre la obediencia inmediata a Dios y la obediencia común o humana*. Esta obediencia que debemos a las autoridades humanas—a cualesquiera superiores humanos—sabemos que se diferencia de la primera. Y Santo Tomás ha notado, mejor que ninguno de los modernos, estos rasgos diferenciales y condiciones propias de una y otra. La obediencia a los superiores humanos, decía, lleva consigo a las siguientes características esenciales: a) *De subordinación* a los preceptos y potestades superiores, al menos a la divina; por lo que es nulo el precepto del inferior si se opone a otro de una potestad superior. b) *De limitación* de la autoridad

(38) Q. 104 a. 3 ad 1.

al campo de la propia *competencia*; son nulos e inexistentes los mandatos de quienes exceden su propia jurisdicción o no son superiores legítimos o tratan de imponerlos a quienes no les están sometidos. c) *De exterioridad* en el ámbito de los propios preceptos, pues toda autoridad humana se ha de limitar a mandar actos exteriores (39). Sobre los actos puramente interiores no tiene directa competencia. Podríamos aún añadir otros dos rasgos de estos derivados: d) *Las exigencias del Bien común,* puesto que toda autoridad debe ejercer su poder de gobierno dentro de lo que es necesario o conveniente al Bien común; todo mandato o norma preceptiva que sea contraria al Bien común de cada sociedad deja de ser legítimo por defecto de competencia y no obliga. e) *El carácter falible* de toda autoridad humana, que puede traicionar a su propia finalidad y excederse en sus límites y competencia, cometiendo abusos de poder e imponiendo mandatos no justos ni obligatorios.

En cambio, la autoridad de Dios que manda y la obediencia a ella debida no conoce tales trabas ni limitaciones. *Es primaria e insubordinada* a cualquiera otra obediencia, pues los mandatos de la ley divina son los más sagrados. *Es obediencia universal* que se extiende a los actos no sólo exteriores, sino interiores; la interioridad del obrar humano es lo más directamente sometido a la voluntad y ley de Dios. Y es *obediencia infaliblemente segura,* ya que Dios no puede equivocarse en la bondad y legitimidad de sus órdenes.

Fuera de estas modalidades accidentales no parece que haya otra diferencia sustancial entre la obediencia inmediata a Dios y la obediencia humana, dada a sus intermediarios. Entre las modernas tendencias se ha querido acentuar más estas diferencias, abriendo radical escisión entre ambas (40). Mas las Sagradas Letras no presentan sustancial diversidad en *el valor moral* de la obediencia dada a los preceptos divinos y la que se debe a sus representantes. Y Santo Tomás ha incluído en la *unidad específica* de una sola virtud de obediencia—sea natural o adquirida, o bien infusa—todos los actos de obedecer inmediatamente a Dios—a sus mandamiento—o a los preceptos de los

(39) Ibid. a. 5.
(40) A.-M. Henry, O. P.: *Obéissance commune et obéissance religieuse.* Supplement Vie Spirit. 15 sept. 1953, p. 249-282; versión española. Documentos n. 16 (1954), p. 3-37.

hombres, sus propios representantes (41). Sólo se distinguen como obediencia *mediata o inmediata,* ya que los preceptos de los legítimos superiores son también mandatos de Dios.

Ni es verdad que la obediencia dada a Dios sea adhesión inmediata e incondicional a su persona, sumisión entera e incondicional de juicio y voluntad que nos hace libres, mientras que obedecer a los hombres sería servidumbre y pérdida de libertad. Sólo en los actos de fe, esperanza y caridad ofrecemos adhesión inmediata y entera, de juicio y de voluntad, a Dios en su persona, a Dios en sí, uno y trino; mas no como obediencia a tales preceptos, sino como actos teologales, que se adhieren a la Verdad y Bien divinos. La obediencia significa tan sólo adhesión al precepto, no a la persona de quien manda. Y nunca es inmediata y ciega, si no se impone y se recibe—tanto la debida a Dios como la dada a los hombres—mediante el juicio de conciencia sobre la validez y obligatoriedad del precepto. Ni la obediencia al precepto humano legítimo nos hace menos libres que la rendida al precepto divino.

d) *Revelación de la obediencia cristiana y religiosa.*—La perspectiva hasta ahora descrita sobre la vida moral del hombre sujeta al continuo deber de obedecer, tiene valor para las relaciones del hombre con Dios aun en el orden natural.

Mas con la revelación cristiana *la ley de la obediencia* ha sido elevada a un plano nuevo y superior, realzada y sublimada, adquiriendo un sentido más hondo y sobrenatural.

Este sentido ha sido comprendido y declarado por San Pablo en su experiencia personal tan profundamente vivida del misterio de la economía de la salvación y de la Redención de Cristo. San Pablo ha centrado toda la historia de la salvación humana en la contraposición entre Adán y Cristo, ambos cabeza de la humanidad por una obra de solidaridad contrapuesta, que también se cifra en la antítesis «desobedienca-obediencia». Bien conocida es esta formulación paulina del misterio de nuestra salvación a través de su dialéctica de oposiciones entre el primer hombre y el nuevo Adán. Estábamos todos por naturaleza in-

(41) II-II q. 104 a. 2 ad 4: «Obedientia respicit praeceptum personae excellentis; et ideo *est unius rationis.* Sed quia propter reverentiam personae obedientia debetur eius praecepto, *consequens est quod obedientia omnis sit eadem specie,* ex diversis tamen specie causis procedens».

cluídos en Adán y su rebelión causó la ruina y la muerte en todo el género humano. Este pecado fué *la desobediencia primera*. Jesucristo levantó la condenación que pesaba sobre el mundo y se constituyó en *Cabeza de salvación* para todo el género humano con un acto contrario, pues toda su obra redentora se cifra en la obediencia. «Pues, como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituídos pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos» (Rom. 5, 19). A la desobediencia mortífera de Adán corresponde la obediencia vivificadora de Cristo Jesús: con el uno vino la muerte, con el otro la vida.

Mas la obediencia redentiva de Cristo no fué una simple reparación del orden infringido con un acto de voluntaria desobediencia, sino un nuevo modo de ser y de vivir de la creatura humana en relación con Dios. Pues «no como la culpa es el don» (v. 15), sino que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (v. 20). Si las consecuencias de la primera insumisión fueron destrozadas, mucho más beneficiosos serán los frutos de la mediación vivificante de Jesucristo a través de la obediencia.

Que la obediencia en Jesucristo resume toda su obra de salvación del mundo es un pensamiento constante y afirmación repetida en San Pablo. «Y aunque era Hijo aprendió por sus padecimientos la obediencia, y por ser consumado, vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna» (Hebr. 5, 8-9). Y bien sabido es cómo San Pablo ha comprendido y contemplado la vida entera de Jesús en la tierra como un continuo acto de obediencia al Padre: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús quien, existiendo en la forma de Dios... se humilló haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de Cruz» (Phil. 2, 5-8). Por eso su acto culminante de sacrificio redentor en la Cruz es también presentado como acto cumbre de obediencia voluntaria y entrega a la voluntad del Padre, ya previsto y aceptado desde el comienzo de su vida terrena: «Por lo cual, entrando en este mundo dijo: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un Cuerpo... Entonces yo dije: Heme aquí que vengo... para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Hebr. 10, 5-7).

Esta visión de San Pablo sobre la vida de Jesús, como un acto continuado de obediencia desde el primer instante de la

Encarnación hasta la muerte (42), ha sido plenamente confirmada por el testimonio que da el mismo Señor de sí mismo y de su misión: «Porque yo hago siempre lo que agrada al Padre» (Ioan. 8, 29), ha dicho: «No he venido para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre, que me ha enviado» (Ioan. 6, 39); «conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre y que, según el mandato que me dió el Padre, así hago» (Ioan. 14, 31). Y, en el momento más terrible de su vida, también encuentra fuerza para obedecer a Dios, que siempre es su Padre: «Padre, si quieres, aparta de mí este Cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc. 12, 42; Mc. 14, 49).

Podrían así multiplicarse los textos, siguiendo los pasos de la vida terrena de Jesús, para mostrar cómo toda ella ha sido de constante obediencia a Dios; a las Escrituras, que en todo momento obedece para cumplirlas, como verdaderos preceptos de Dios; de obediencia a los hombres, y no sólo a José y María durante toda su vida oculta (Lc. 2, 51), sino a cuantos detentaban legítima autoridad; obediencia, en fin, a las mismas circunstancias y a sus enemigos, los príncipes de los sacerdotes, Herodes y Pilatos, sujetándose voluntariamente a ellos y hasta «al poder de las tinieblas» (Lc. 22, 53), de quien eran dóciles instrumentos (43).

* * *

Pero Cristo se ha constituído así, por la obediencia, en Cabeza de todos los redimidos y «autor de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Hebr. 5, 9), y han de seguir el Modelo supremo de obediencia. Mas esta entrega obediente y donación total de Jesús al Padre no tiene para los cristianos simplemente sentido de ejemplaridad, como un modelo externo que imitar. Cristo mismo es hecho *obediencia*. Su personalidad íntima está puesta en un acto de sumisión perenne, de obediencia, según El ha dicho: «Mi alimento es hacer la voluntad del que

(42) R. Cai, O. P.: *L'obbedienza di Gesu Cristo*, Vita Cristiana, julio-octubre (1954), p. 313-330; G. Badini: *L'obbedienza nella Biblia*, cit. p. 304.

(43) Véanse estos textos en J. Guillet: *L'obéissance de Jésus-Christ*, Christus, Cahiers Spirituels n. 7, juillet (1955), p. 298-313.

me envió, y acabar su obra» (Ioan. 4, 34). Y en este acto de voluntaria obediencia estamos nosotros contenidos, de modo que El es nuestra obediencia a Dios. El se hizo por nosotros, y a nombre nuestro, obediente al Padre, hasta la muerte. Nació como obediencia y su muerte es el acto terminal de ésta: «Todo se ha acabado. E inclinada la cabeza entregó su espíritu» (Ioan. 19, 30).

Si esta obediencia de Jesús es redentora (44), la obediencia de los cristianos será *participación* en la obediencia redentora de Cristo y en la unión vivificadora de su Cuerpo místico. Tal es *el misterio de la obediencia cristiana,* tan bellamente descrito por el P. Holstein: «La obediencia cristiana es la imitación y la participación en la Iglesia de la obediencia de Cristo al Padre... En la Iglesia Jesús actualmente ofrece al Padre el homenaje de su obediencia a través de la obediencia de todo el Cuerpo místico y de cada uno de sus miembros... El misterio de la obediencia cristiana está en continuar y actuar, sin interrupción, la actitud del Verbo encarnado frente al Padre» (45).

Se comprenden de aquí *las exigencias de obediencia que esta ley de la Encarnación* del Verbo divino, encarnado y sometido a una ley de obediencia constante, ha impuesto a los cristianos La humanidad, sólo retornando a la obediencia, encontrará la vida. Los cristianos habrán de ser, según la expresión admirable de San Pedro, «hijos de la obediencia» (I Petr. 1, 14). Y San Pablo habla a los cristianos de «promover la obediencia a la fe» (Rom. 1, 5), de «la obediencia al Evangelio» (II Cor. 9, 13; II Thess. 1, 8), de «hacerse esclavos de la obediencia para la justicia», dando «gracias a Dios, porque siendo esclavos del pecado, obedecísteis de corazón a la norma de doctrina a que os dísteis, y libres ya del pecado, habéis venido a ser siervos de la justicia» (Rom. 6, 16-17).

III. —SENTIDO TEOLOGICO DE LA OBEDIENCIA RELIGIOSA

Estas exigencias e ideal nuevo de obediencia, propios del nuevo orden cristiano, que se encuentran abiertamente impues-

(44) R. Cai, art. cit. p. 359-60.
(45) H. Holstein: *Le Mystere de l'obéissance: Prêtre et Apôtre.* Etudes, 15 sept. 1953, p. 145-157.

tas en la revelación, se refieren ante todo a la *obediencia sobrenatural* que es dada por la fe. Ya vimos cómo a élla se refiere en primer plano San Pablo. El cristiano debe obedecer de una manera más plena e interior, con la sumisión de toda su mente y adhesión intelectual, por la luz oscura de la fe, al Misterio escondido de la revelación del Padre, de Cristo y de su Iglesia con todo el orden sobrenatural de la economía de salvación. El primer acto de obediencia sobrenatural, y el más íntimo, es el precepto mismo de la fe, «la obediencia al Evangelio» de que habla San Pablo. Es también el fundamento y raíz de todos los demás actos de *obediencia cristiana,* que se ha de mover siempre en la misma línea de la fe y del misterio sobrenatural.

En pos de él vendrán los demás actos de obediencia a los preceptos divinos del orden cristiano, de los medios sobrenaturales de salvación. Fundamentalmente se reducen y condensan en *la obediencia a la Iglesia* como realidad instrumentalmente divina o Cuerpo místico de Jesucristo que continúa su misma misión en la tierra y comunica toda su economía de salvación; obediencia, en la fe, a la autoridad divina de la Iglesia, delegada y recibida de Cristo mismo, y a todos los preceptos divinos y positivos que de la Jerarquía eclesiástica emanen para conducir los fieles al fin sobrenatural.

Se comprende que la *obediencia cristiana,* la que han de prestar los mismos laicos o simples fieles, haya de moverse en un plano sobrenatural, porque ha de estar inspirada por la fe y muy apta a ser movida por la caridad; es decir, de suyo pide y reclama proceder de la *obediencia infusa,* que se orienta a Dios y es obediencia directa—aunque aún con mediación humana—a Dios y adhesión a Cristo.

Justamente, una de estas formas de obediencia eclesial es al *Magisterio infalible,* uno de los poderes más altos de la autoridad divina de la Iglesia, realidad divina-humana y que impone por lo mismo un acatamiento, no de mero *conformismo exterior,* sino de *asentimiento interno.* De ahí la actitud profunda de fe y de sumisión plena del creyente que obedece a la Jerarquía. Los casos de abusos y de conflictos del poder serán incomparablemente menos; en tales dudas y conflictos se hace apelación a la fe del creyente, a que crea el ministerio que se le da en ti-

nieblas, con una sumisión más rendida y ciega, incluso de juicio, pues eso pide el espíritu y la sabiduría de la Cruz (46).

Pero no es nuestro cometido señalar todos los valores morales y espirituales de la obediencia *específicamente cristiana,* la que es prestada a la Iglesia y a sus distintos poderes o autoridad jerárquica. Simplemente queremos hacer constar que este modo y forma de obediencia eclesial, aunque espiritual y dirigida a los fines específicos de salvación eterna, no llena todas *las exigencias e ideal de obediencia que Cristo* ha traído al mundo.

La obediencia eclesial, sea de los laicos, sea de los mismos sacerdotes que por una promesa y obligación más estrecha—que no tiene carácter de voto religioso—se comprometen a una obediencia especial al Obispo, no han llenado aún todas estas sublimes exigencias de la *via obedientiae* que iluminó con su vida Jesucristo. Los laicos cristianos deben obedecer los mandatos de la Jerarquía en todo el campo del Magisterio espiritual, de los preceptos divinos y positivos de la disciplina eclesiástica. referentes sobre todo a los sacramentos y de las cosas espirituales. Los sacerdotes seculares deben obedecer en una zona mucho más amplia, en todo el campo de la actividad ministerial, de sus oficios y deberes sacerdotales.

Pero en uno y otro caso la decisión y orientación personal de toda la vida—en el sacerdote ya más coartada—, las obras del vivir cuotidiano, quedan aún libres, no sujetas a la ley y yugo de la observancia.

El ideal de Jesucristo, que obedeció al Padre no sólo en el destino personal de toda su vida, sino en todos sus actos, de una manera ininterrumpida y constante, queda aún en pie. Y sin embargo, el cristiano *debe reproducir* esta obediencia de Jesucristo, este ideal de perfección que la *ley de encarnación* del Verbo ha traído al mundo y propuesta como meta a todos los que retornan a los caminos de salvación participando de su obediencia salvadora.

Este ideal lo realiza la obediencia religiosa. Tal creemos que es su verdadero *fundamento teológico*: La obediencia religiosa

(46) J. SALAVERRI: *La obediencia a la potestad magisterial de la Iglesia,* Documentos n. 17-18 (1954), p. 100-111; A. DE SORAS: *Exigencias y límites de la obediencia* Documentos n. 16 (1954), p. 64-69; H. DE LUBAC: *Méditations sur l'Eglise* (París, 1953), p. 201; P. MERSCH: *Morale et Corps Mystique* I (Bruxelas 1949), p. 269 ss.

viene a llenar las exigencias de obediencia *universal*, de total servicio y rendida sumisión a la voluntad divina en todos los actos de la vida, que los textos de la Escritura reclaman del hombre nuevo y que Jesucristo ha traído como *ideal del cristiano*. La norma de universal obediencia que El primero practicó de una manera perfectísima en su vida y de que es modelo también perfectísimo la Virgen María, «la Reina de obediencia», cuya vida de obediencia corredentora se cifra y condensa en el *Fiat mihi secundum verbum tuum* que pronunció en la Anunciación dando su consentimiento pleno y voluntario a la Encarnación y a su divina Maternidad. Sublime acto de obediencia semejante al primer acto del Verbo encarnado—«ingrediens mundum... ecce venio»—y que implica y contiene universalmente todos los actos de su vida de Corredentora (47).

Con la Virgen María, la *primera obediente* hasta la muerte junto con su Hijo, todos los redimidos hijos suyos, que viven el mismo ideal de perfección, sienten también ese mismo llamamiento y exigencia espiritual de universal obediencia. Esta norma de total obediencia no convenía ni era posible que Cristo la impusiera como *preceptiva* a todos: la dejaba como ideal voluntario de perfección para las almas generosas. Pero bien sabido es que no se da obediencia propia sin su objeto formal, que es *el precepto*. El mismo Jesucristo recibió, como interpretan los teólogos, el precepto del Padre de su muerte redentora que *virtualmente* se extendía—dada por su ciencia beatífica la visión de la voluntad manifiesta del Padre y de la conexión de todos ellos con la Redención—a todos los actos de su vida. Y la Santísima Virgen es de creer que afirmó su aceptación obediente y sumisa de su vida de Madre del Verbo y Corredentora con voto propio.

Por eso mismo, la obediencia universal, presentada en la doctrina evangélica como ideal de perfección, es la *obediencia religiosa*, hecha obligatoria por el voto, fundamento principal y clave de bóveda de un modo de vida de perfección estable, que es *el estado religioso*.

La teología de la obediencia evangélica lleva, pues, a la insoslayable consecuencia, doctrinal y de vida práctica, de la necesidad de establecer dentro de la vida cristiana el estado de per-

(47) MARIANUS: *L'obbedienza di Maria SS.ma*. Vita cristiana, jul-oct. (1954), p. 330-336.

fección o estado religioso, basado en el voto de obediencia. *Toda la tradición de la Iglesia, patrística y monástica, ha interpretado claramente esta consecuencia de la revelación evangélica,* organizando y propagando las instituciones de vida religiosa, basadas en el voto de obediencia. Nosotros no vamos a seguir a través de la tradición eclesiástica y monástica la confirmación de esta teología de la obediencia, cuyos fundamentos bíblicos aquí hemos sentado. Nos basta con enumerar, según Santo Tomás, intérprete fiel de esta tradición, las condiciones básicas, exigencias y altos valores espirituales del estado religioso y ver que todas ellas se realizan, como en su pilar más básico y como en su plenitud, en el voto de obediencia. Para ello partimos de la afirmación central puesta por Santo Tomás: La obediencia es «*el principal*» *entre los tres votos religiosos.* «*el más esencial a la religión*», «sin el cual el voto de pobreza y castidad no constituyen *estado de perfección*», «el que contiene a los otros dos» (48), y constituye, por lo tanto, la plenitud del estado religioso:

1. *La obediencia religiosa y «el estado» de perfección.* Define el Aquinate el estado de perfección como un modo de vida *firme y estable* propio, no de quien ha obtenido la perfección cristiana consistente en la caridad perfecta, sino de quien «se obliga perpetuamente y con alguna solemnidad a obras de perfección». No puede decirse, en efecto, que uno ha abrazado «un estado», un modo de vida estable, si libremente realiza las obras propias de ese estado, sino cuando se *ha obligado a él* con perpetuidad; y además «*con alguna solemnidad*», pues los contratos y negocios humanos no obtienen firmeza perpetua sino mediante ciertas formalidades de solemnidad (49).

Estas obligaciones estables a la perfección cristiana las contrae el cristiano por los tres votos de la vida religiosa. Su perpetuidad la adquieren por el carácter de votos públicos, reconocidos oficialmente y, por lo tanto, con solemnidad, por la Iglesia. La «publicidad» de los votos religiosos actuales es el mínimum equivalente a «la solemnidad» de que hablaba el Angélico (o también el compromiso permanente de votos privados aceptados canónicamente por la Iglesia, como en los Institutos secu-

(48) II-II q. 186 a. 8.
(49) Q. 184 a. 4.

lares). De entre ellos, la obligación básica, porque se extiende universalmente «a la disposición y actos particulares de toda la vida», es el voto de obediencia (50). No sería, pues, la obediencia religiosa el *pilar esencial* del estado de perfección si no estuviera constituída por *la obligación del voto religioso*.

2.° *Obediencia y estado de perfección como «estado religioso»*. Añade el Angélico que el estado de perfección cristiana sólo puede constituirse como *estado religioso* y es esencialmente un estado religioso. Y es por el carácter de *servicio y entrega perpetua* a Dios que ha de revestir la perfección. El cristiano, si ha de ponerse en estado de alcanzar la perfección, deberá ser soldado que milita bajo la bandera de Cristo, le sirve y se dedica a la extensión de su reino. Mas justamente el religioso se dice tal por su *dedicación* total al servicio y culto de Dios, como ofreciendo a Dios un sacrificio permanente (51). El mismo oficio episcopal—el otro estado de perfección—es de un modo eminente estado religioso, por el mismo cargo pastoral que es consagración y entrega solemne al ministerio y culto divino (52). Convenía que la obligación a los ejercicios de perfección, constitutiva del estado religioso, fuese introducida por la virtud más cercana a la caridad, cual es *la religión*, capaz de ordenar todos los actos humanos al servicio divino.

Ahora bien, entre los tres votos, es el de obediencia el que de un modo principal eminente realiza esta *dedicación completa del alma al servicio de Dios*. Porque la obediencia religiosa brota de la *devoción*, el acto interior de religión que es «el alma del culto religioso», el impulsor de todas las obras de culto exteriores. La obediencia rendida a Dios en sus representantes, los superiores, es acto propio religioso, causado e inspirado por la sumisión y pronta devoción a El. Además, la obediencia religiosa, por *su universalidad*, puede realizar esa grandiosa tarea de *dedicación* de toda la vida al divino servicio, requerido para el estado religioso. El deber de obedecer, dentro del claustro, se extiende a

(50) Q. 186 a. 5 ad 4.
(51) Q. 186 a. 1 et ad 2.
(52) Q. 184 a. 5.

todos los actos y momentos de la vida, matizándolos con el perfume de oblación a Dios (53).

3.° *Obediencia religiosa y obligación a las obras de perfección.* Este estado religioso, prosigue el Angélico, es estado de perfección *por su objeto,* porque el religioso se obliga a *un ejercicio permanente* de obras de perfección (54). La perfección cristiana está esencialmente en la caridad, pero como en instrumentos y medios poderosos y eficaces, *en los consejos evangélicos.* La práctica de éstos constituye «el ejercicio permanente de tender a la perfección de la caridad»; porque apartan los obstáculos fundamentales de la caridad, impidiendo la adhesión del afecto humano al objeto de las tres grandes concupiscencias y afanes de la vida terrena, y permitiendo que así pueda tender libremente a Dios (55).

Ahora bien, los consejos evangélicos, condensados en la materia de los tres votos religiosos, pueden decirse también contenidos de un modo eminente en el solo voto de obediencia. La obediencia religiosa, que consagra el hombre entero a vivir *secundum regulam,* a la práctica de las prescripciones de la regla, que mandan sólo obras de perfección, hace que el religioso se ocupe y esté siempre entregado a obras de perfección, por las que eficazmente aspirará a la caridad perfecta (56).

4.° *La obediencia y la imitación de Cristo.* Es también patente que este otro aspecto se halla comprendido en el estado religioso como estado de perfección. La vía de perfección equivale e incide de plano en el camino de la imitación a Jesucristo y perfecta asimilación en el cristiano de todas las virtudes del modelo divino.

Y es también cierto que se da una imitación, y muy estrecha, de Cristo, en la vida de pobreza y castidad voluntarias. Pero Santo Tomás sólo para la obediencia recuerda y aplica esta gran

(53) Q. 186 a. 1 ad 2: «Actus omnium virtutum secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et ex vita religiosa quam ducunt religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis».

(54) Q. 186 a. 1 ad 4.

(55) Q. 184 a. 3; q. 187 a. 7.

(56) Q. 186 a. 9. Para Santo Tomás, ibid. a. 8 ad 1, el consejo de la obediencia está dado en el Evangelio en la invitación que hace Jesús al joven de seguirle (Mat. 19, 21), que se refiere, más que a la pobreza, a dicha obediencia y seguimiento del Señor, como San Pedro lo interpretaba: «Lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (v. 28).

verdad. La perfección religiosa consiste «en su máximo» en imitar a Jesucristo. *Sed in Christo maxime commendatur obedientia.* Es la virtud que más en El resalta, por lo que la perfección consistirá sobre todo en la práctica de la obediencia (57).

Sin duda esto lo dice por el carácter *universal* de esta obediencia religiosa. Cristo—hemos visto—obedeció universalmente, en todos los momentos, decisiones y actos de su vida. La obediencia religiosa tiene esta misma nota de *universal*. En ello insiste con razón el Angélico: «Votum obedientiae ad religionem pertinens se extendit ad dispositionem totius humanae vitae. Et secundum hoc, votum obedientiae habet *quandam universalitatem*». Si bien no hace falta, añade, que se extienda absolutamente «a todos los actos particulares» de su vida, ya que muchos no se refieren a la perfección de la caridad, sino a todos aquellos que ha prometido cumplir según los estatutos de su regla (58).

Tal es el valor sublime de la obediencia religiosa, el de *la máxima imitación de Jesucristo*. «Almas admirablemente humildes, castas, recogidas, piadosas, hay muchas en el mundo; pero no obedientes lo mismo que el religioso. La obediencia constituye su *vocación especial*... Ni la fe, ni la confianza, ni la austeridad, ni el empleo, ni el celo hacen al religioso, sino más bien la obediencia. Obediencia a medias, religioso a medias» (59). Los testimonios de Santa Catalina de Sena, de Santa Teresa y de Santa Margarita Alacoque son elocuentes a este respecto.

5.° *Obediencia religiosa y sacrificio de holocausto*. Es otra gran excelencia y aspecto importante de la vida religiosa, que Santo Tomás subraya con vigor. El estado religioso es una *donación* y *entrega* completa y total de sí hecha a Dios y aceptada por la Iglesia. Tal es el significado mismo de la profesión religiosa y algo esencial a la misma. Por eso el Aquinate ha llamado, y con razón, a la vida religiosa *un holocausto*. El simbolismo y expresión proceden de dos textos de San Gregorio Magno, a los que el Santo se remite con insistencia (60).

---

(57) Q. 186 a. 5 sed contra.
(58) Ibid. a. 5 ad 4. Cf. ad 1; a. 9 ad 1, 2.
(59) P. L. Colin: *El culto de los votos,* versión española, 3.ª edición (Madrid 1955), p. 380-1, que alega los textos de estas Santas. De Santa Teresa, *Camino de perfección,* cap. 18.
(60) S. Gregor. M.: *Hom. in Ezech.* 1. 2 hom. 8, PL 76, 1037: Moral. 1. 35 c. 45, PL 76, 621. Cf. S. Thom., q. 186 a. 1; a. 4 ad 6; a. 6; a. 7; a. 8 sed contra.

El religioso no sólo se ofrece al servicio de Dios, sino que esta entrega de sí tiene carácter *sacrificial*; los religiosos son los hombres «del culto» y no porque se den exclusivamente a celebrar los ritos sagrados, sino porque ellos han de ofrecerse a sí como *sacrificios vivientes* y oblación del propio ser a Dios. El carácter de esta espiritual inmolación ha de ser total, o de verdadero «holocausto». Un desprendimiento de sí y de todos sus bienes en servicio de Dios y por amor suyo.

Es cierto que por los tres votos se verifica dicha inmolación y parcial entrega de sí mismo a Dios. Pero el sentido de holocausto, de inmolación completa y total, sólo se adscribe al voto de obediencia. La atribución proviene del mismo San Gregorio en su frase tan enérgica: *Per obedientiam propia voluntas mactatur* (61). Y así lo han repetido, en pos de él, todos los santos y autores espirituales.

Santo Tomás ha dado la prueba evidente de esta gran verdad. La renuncia de los tres votos corresponde exactamente a la clasificación aristotélica de los tres grupos de bienes: Por la pobreza voluntaria el hombre ofrece a Dios los bienes exteriores. Por la castidad, renuncia y ofrenda, el sacrificio de los placeres del cuerpo y las satisfacciones de la familia. Mas por la obediencia hace el sacrificio de la *propia voluntad* y, con ella, *el uso* de sí, de sus propios actos y de todos los bienes del alma, reconociendo los derechos de posesión divina (62).

Ello implica el sacrificio total de sí mismo, pues a la propia voluntad están sometidas todas las cosas del hombre. Además, decía el Angélico, nada hay tan amable al hombre como la libertad, la propia voluntad libre (63). Por eso no podemos ofrecer a Dios un don más precioso que el consagrarle nuestra voluntad. «El voto de obediencia es el que pone el sello al sacrificio religioso y hace del mismo un verdadero holocausto, dándole su verdadero carácter de universalidad, perpetuidad y continuidad» (64).

Dicha «inmolación voluntaria», como las llama también la Alocución pontificia, por fuerza ha de estar basada en el voto

(61) S. GREG., Mor. 1. 35 c. 45; S. THOM., a. 8 sed contra.
(62) Q. 186 a. 7.
(63) Opusc. *De perfectione vitae spiritualis*, c. 10.
(64) CHOUPIN: *Naturaleza y obligaciones del Estado religioso*, tit. 13, cap. 1. P. L. COLIN: *El culto de los votos*, cit. p. 371.

de obediencia. Sólo por la promesa libre del voto público, que es acto de religión y aceptado canónicamente por la Iglesia, podemos ofrecer y consagrar a Dios algo que nos pertenece y El ha dejado a nuestra libre disposición (65). Y sólo el voto puede ligar al hombre, en la obediencia religiosa y la donación de la propia libertad, con un vínculo de obligatoriedad para toda la vida que le afirme e *inmovilice* en la entrega hecha, dándole a la vez carácter universal. Porque el voto produce esa firmeza inmutable en el bien obrar, propio de la virtud perfecta (66).

Con tal acto de promesa de entrega total a Dios, el sacrificio de sí aún no se ha realizado ni consumado. El religioso obediente tiene que ir negándose a sí mismo, día tras día, para ir consumando lentamente el sacrificio ofrecido. Y bien sabido es cuán dura y dolorosa es esta renuncia cuotidiana, la humilde sumisión y despojarse constante de lo que uno más ama en sí. *La prueba de la obediencia* es comparada con razón, por los autores espirituales, con el *martirio* (67); un martirio lento y costoso, por el que mortifica cada día un poco de sí mismo y del amor al mundo.

6.° *Obediencia religiosa, instrumento incomparable de santidad.* Se ha insistido demasiado en nuestro tiempo en el *aspecto negativo de esta renuncia,* implicada en el voto de obediencia ¿No significa eso una disminución de los valores humanos y un despojarse el hombre de su propia dignidad y personalidad cifradas sobre todo en la propia facultad de libre decisión?

Mas frente a este mínimum de negación y pérdida de valores humanos—muy relativos—se ha de oponer *el aspecto positivo* de ventajas incomparablemente mayores que se obtienen. Que la libertad humana no es un bien absoluto ni fin en sí, si no ha sido dada como instrumento precioso para el bien. El mal uso de nuestra libertad no ennoblece, sino rebaja infinitamente la dignidad de nuestra personalidad. Y el voto de obediencia no viene a limitar y cercenar las mil posibilidades que tiene el hombre de hacer el mal. No es, pues, una *total renuncia* de la voluntad. sino más bien *una delimitación de su indeterminación* y de sus indefinidas posibilidades de actuarse; por lo tanto, una orien-

(65) *Allocutio Delegatis Conventui generali ex universis religiosis Ordinibus.* AAS 43 (1951), p. 31.

(66) II-II q. 88 a. 6 c. et ad 3; q. 186 a. 5 ad 1, 4.

(67) Q. 88 a. 6 ad 1; q. 186 a. 5 ad 5. La idea de que la obediencia religiosa es equivalente al martirio y conduce a él, ya se encuentra en San Bernardo, *Tract. de Statu virtutum*; PL 184, 802.

tación de la propia personalidad para construirse y desarrollarse conforme al método y los magníficos ideales que cada orden religiosa ofrece. Bajo este aspecto, la obediencia, más que renuncia, es *abandono* confiado en manos de otros que nos puede guiar mejor en nombre de Dios.

Fuera de esto, el voto de obediencia no aporta ninguna real disminución de libertad. La libertad no se pierde, porque el voto no impone necesidad de coacción, repite el Aquinate, sino sólo necesidad de vínculo moral para el bien. La obediencia religiosa que no fuera sumisión libre al superior, y pronta voluntad de ejecutar sus mandatos por Dios, perdería todo su valor sobrenatural.

Además, la libertad omnímoda se retrotrae a la decisión primera y radical de la profesión, por la que el religioso escogió libremente, entre las diversas orientaciones de vida perfecta que le ofrecían los varios Institutos religiosos, el modo más apto para él de servir a Dios. Después, su vida ha quedado como *afirmada* en el bien y ennoblecido por esta eliminación de posibilidades de apartarse de Dios.

Pero aún hemos de fijarnos en el *aspecto más positivo* que presenta dicha obediencia religiosa, y es de ser *instrumento incomparable* de santidad. No sólo ennoblece y consagra a Dios todos los actos del vivir obediente con el mérito inapreciado de la virtud de la religión, y afirma la voluntad en el bien dándole la estabilidad del obrar perfecto, sino que es un medio instrumental precioso de ejercicio de todas las virtudes y de tender eficazmente a la perfección.

Tal es el valor *pedagógico de la obediencia,* mucho mayor que el de los otros dos votos, pobreza y castidad. *La escuela de la obediencia* es la escuela de la fe, de la esperanza y del amor, y de todas las virtudes interiores. Porque no se puede obedecer con perfección, con voluntad pronta a los hombres por Dios, sino con gran espíritu de fe que nos haga ver en el superior al representante inmediato de Dios ; y casi siempre movidos por el amor divino, a quien obedecemos. La obediencia implica también un continuo ejercicio de humildad y de otras virtudes.

Y, sobre todo, la obediencia proporciona siempre gran *seguridad* de acertar en las vías espirituales. Obedeciendo, el religioso

nunca se equivoca. Seguridad que aporta gran paz y tranquilidad del alma y una garantía de perseverancia en el bien (68)

IV.—VIRTUD Y VOTO DE OBEDIENCIA: SU RESPECTIVA OBLIGACION

También debemos de exponer y aclarar brevemente un problema que afecta *a la fundamentación teológica de la obligación de la obediencia religiosa*. Se refiere también a las mutuas relaciones entre la virtud y el voto de obediencia e implica otras derivaciones prácticas de gran importancia en torno a la materia y el modo de obligación de la obediencia religiosa.

Pero es extraño cómo se ha introducido en este tema una desviación secular, que ha sembrado bastante confusión en la concepción recta de las obligaciones de la obediencia religiosa, y cuyas consecuencias son bien manifiestas en cualquier tratadista manual de votos o de vida religiosa. Los modernos autores, moralistas y canonistas, han hecho grandes esfuerzos por aclarar el problema y volver a los cauces primeros. Pero aún queda mucho para retornar a una recta comprensión y parecer común en este tema, eliminando de los Compendios de instrucción religiosa todo resto de la antigua confusión. Seguimos resumiendo brevemente a G. Kindt, que ha estudiado a fondo toda la tradición y tendencias modernas desde el punto de vista canónico de la *potestad dominativa*, pero que muy largamente incluye todos los aspectos de la obligación de la obediencia religiosa (69).

La teoría de Suárez.

El P. G. Kindt adscribe a Suárez toda la desviación respecto de la tradición seguida por moralistas y canonistas de la Edad Media. Pero lo cierto es que ya Passerini cita a Paludano y Gabriel Biel como defendiendo la sustancia de las ideas de Suárez (70). Parece ser, pues, que se trata de una concepción que ha surgido al menos dentro del nominalismo.

(68) Ver todo esto desarrollado en P. L. Colin: *El culto de los votos*, cap. 22, p. 459 ss.

(69) G. Kindt C. SS. R.: *De potestate dominativa in Religione*, Brugis, Desclée, 1945.

En la profesión religiosa, dice Suárez, se implica una doble «entrega» o donación de sí: Una, a Dios por la emisión de los votos. Otra, *traditio religioni*, o la promesa hecha al Prelado de obedecerle. Pero, añade, antes se hace la promesa al Prelado de obedecerle; después se promete a Dios, por el voto, cumplir esta promesa de obediencia al Prelado. La *profesión religiosa* casi se le hace consistir en el primer elemento de una *mancipatio religioni*.

Esta entrega a la religión es un *contrato*, un pacto humano por el que se transfiere al Prelado un dominio de sí, como el criado se transfiere por el contrato al servicio del amo. La entrega a Dios por el voto es un contrato para el futuro; el contrato citado es una entrega de presente, y todos los efectos jurídicos de la profesión religiosa se le atribuyen, como elemento sustancial de la misma.

Por esta donación humana se confiere al Prelado *la potestad dominativa* y en los súbditos nace la obligación correlativa de obedecer. Es la potestad propia de los superiores religiosos, que la define: «*Ius acquisitum ad imperandum religiosis*», y es derecho nacido de ese contrato, el que le dan los súbditos en virtud de su donación. Los superiores religiosos usan de esa potestad en el gobierno ordinario, y no de la potestad de jurisdicción, sino sólo cuando mandan en su materia propia.

De estos presupuestos deriva *la especie moral de la obligación de la obediencia religiosa*. Dicha obligación emana del doble título: Como la entrega hecha a la religión es un contrato estricto entre ella y el profeso, la obligación de obedecer es de *riguroso justicia*, que envuelve además obligación de fidelidad de una promesa humana; tal obediencia, a su vez, ha sido prometida a Dios, y de ahí nace la obligación del voto, *ex virtute religionis*. El religioso que desobedece al precepto del superior comete el doble pecado: de *injusticia* y de transgresión del voto o sacrilegio. La malicia de infidelidad queda reducida a la injusticia de infracción del contrato. Contra la obediencia especial no hay pecado ni malicia propia «a no ser por materia grave o por desprecio absoluto» (71).

(70) P. M. Passerini: *De hominum statibus et officiis inspectiones morales ad ultimas septem quaestiones* II-II, in q. 186 a. 5 8 n. 102. Lucae 1732, t. I, p. 686.

(71) Suarez: *De virtute et statu religionis*, tract. 7 l. 10 c. 6 n. 8; Cf. l. 2 c. 4 ss.; G. Kindt, op. cit. p. 130 ss.

La solución: a) *Esencia de la profesión y del vínculo jurídico-moral de la obediencia religiosa.*

Ha sido mérito especial de autores modernos haber rectificado esta teoría desviada, volviendo a los conceptos más simples y verdaderos de la tradición antigua, tal como se refleja en los principios antes sentados de Santo Tomás. Destacan especialmente en esto los PP. Vermeersch, Raus, Larraona y el citado Kindt, quienes han seguido en parte la rectificación llevada a cabo anteriormente por el dominico Passerini (72).

Dejando a un lado numerosas variantes y diferencias de opinión, exponemos sumariamente el fondo común de esta doctrina, que hacemos plenamente nuestra.

Ante todo, *la esencia de la profesión religiosa se la hace consistir formalmente, no en un contrato con el Instituto* en que se profesa, sino *en los votos públicos hechos a Dios* y fundamentalmente en el de obediencia que incluye a los otros dos. Existe una entrega implícita de sí a la religión y como promesa humana de vivir según las reglas. Pero esta es *materia* del voto de obediencia. El religioso promete a Dios obediencia y por el voto promete guardar toda esa materia de la donación y entrega hecha al Instituto religioso.

La profesión religiosa consiste esencialmente en la aceptación del estado religioso, de la idea religiosa por medio de los votos; pero incluye esta donación contractual o pacto implícito con la religión. Existe, en efecto, además de la promesa y donación hecha a Dios, y *en virtud de ella,* ese *contrato tácito* con los superiores y la Orden de aceptar la propia vida regular con todas sus instituciones, de abrazarla y obligarse a ella.

Los autores modernos siguen viendo en este pacto implícito un verdadero contrato, en el sentido análogo de un convenio *o acto consensual* por ambas partes de guardar sus compromisos y obligaciones. Pero ya Passerini criticaba la idea de Suárez de que fuera un *contrato bilateral riguroso,* que produzca obligaciones mutuas de *justicia conmutativa.* Es una idea burda y

(72) A. Vermeersch: *De religiosis Insitutis et personis,* t. I, n. 205 ss., 288 ss.; *Epitome iuris canonici,* t. I, n. 619 ss.; I. B. Raus: *De sacrae obedientiae virtute et voto sec. doctrinam D. Thomae et S. Alphonsi,* Lugduni 1923, n. 114 ss., p. 203 ss.; A. Larraona, C. M. F.: *De potestate dominativa publica in religione.* Acta Congressus iuridici Int., Romae 1934, t. 4 (Romae 1937), n. 7 ss., p. 151 ss.; G. Kindt: *De potestate dominativa in Religione,* cit. P. II, p. 242 ss.

mezquina entender la profesión como un contrato de servicio, o contrato *do ut des,* en que el religioso se da a la comunidad a cambio de recibir de ella los beneficios, materiales y espirituales, de la religión. Menguado sería el valor de la profesión si en ella se viera un contrato para asegurar la vida a cambio de los servicios prestados. Nada hay de justicia conmutativa. Los beneficios de la comunidad no son en compensación estricta de la donación del religioso. Como el religioso se obliga con el voto y por Dios a servir a la comunidad, así también ésta se obliga *ex religione* a prestar el sustento y demás beneficios al religioso. Además dicha obligación, en el religioso, *no es independiente de la obligación y vínculo del voto* (73).

Y podemos convenir con Kindt, que sigue en esto la fórmula de Rénard, en que la figura jurídica de tal pacto implícito no es la del tipo contractual interindividual sino de pacto de asociación o *incorporación*—aceptación de una institución social necesaria y previamente determinada—, es decir, *un contrato institucional* o de agregación a una comunidad (74).

b) *La potestad dominativa en religión.*

Surge del voto de obediencia religiosa y de ese contrato implícito de la profesión la llamada *potestad dominativa* en el superior. Obediencia y autoridad están en apelación mutua y a todo deber especial de obedecer corresponde un derecho propio o potestad de mando también especial.

También aquí los autores modernos encuentran importante desviación en la teoría suareziana. Si el poder dominativo nace, como dicha teoría dice, de aquel contrato de entrega y servicio inherente a la profesión, dicho pacto y donación es *la causa eficiente* de tal poder. El religioso, al hacer la entrega de sí, por la profesión confiere al superior la potestad sobre él. Entonces el poder dominativo en la religión no se distinguiría de cualquier otra potestad que se da en toda sociedad imperfecta, como es la patria potestad, el poder de los amos sobre los criados, o la autoridad de un director de colegio, sindicato o sociedad mercantil. Tales formas de autoridad social surgen y *derivan del mismo derecho natural* a la posición de un hecho natural, como el naci-

(73) PASSERINI: *De hominum statibus et officiis* in q. 189 a. 10 n. 542.
(74) KIND, op. cit. p. 293 ss.

miento, o de un hecho libre como los contratos en toda sociedad libre; pues todos los pactos y poderes a ellos anejos están garantizados y reciben su fuerza del derecho natural.

Contra esta postura reaccionan, y con toda verdad, dichos autores modernos. El poder dominativo de los superiores religiosos no es en todo igual al vigente en cualquier sociedad imperfecta de carácter privado. *La diferencia radical* está en que no es el contrato de profesión, como elemento aparte del voto religioso, el que crea esta potestad, sino *el voto de obediencia.* Y no la crea o confiere como causa eficiente, sino es simple *causa de la incorporación* del religioso a tal autoridad; es decir, la sumisión contenida en el voto de obediencia aplica el poder dominativo, *ya existente,* al nuevo religioso.

Por lo mismo, la concepción de la potestad dominativa religiosa sólo puede ser similar o *análoga* a las otras formas vigentes en la sociedad natural. Santo Tomás sólo emplea el término *potestas dominativa* para designar la *patria potestas* (75). Y Aristóteles la dividía en poder dominativo propio—de los amos respecto de los siervos y criados—y *poder dominativo* paterno (76).Pero ambos se incluyen dentro de la pura *potestad privada.* Y además dicho poder, como tal, era del tipo de *dominio,* ejercido en bien propio: *in proprium commodum*; mas el poder dominativo religioso se ejerce siempre, como todo poder *político o social, para el bien común* (77).

Los canonistas modernos afirman, pues, que el poder dominativo religioso no es del tipo de pura potestad privada, aun paterna, como enseñaba Suárez, sino tiene ya carácter *público,* puesto que los Institutos religiosos en que se ejerece son corporaciones de derecho público o generales. Pero no es potestad pública en su pleno sentido, propia de las sociedades perfectas

(75) II-II q. 104 a. 5 ad 1. También habla en II-II q. 57 a. 4 del *ius dominativum,* correlatio a esta potestad.

(76) *Politic.* l. 3 c. 4, BK 1276b 16-32. S. THOM. lect. 3.

(77) A causa de esto, algunos autores como A. M. HENRY: *Obediencia común y obediencia religiosa,* cit. p. 18, atacan duramente a los canonistas por haber hablado de un poder dominativo que no se ordenaría al bien común, sino al bien privado. Tal idea «no tiene apoyo alguno en Santo Tomás y ningún valor en teología», pues que toda autoridad y poder preceptivo se dirigen al bien común. Y sólo viene a abrir «el foso que cada vez más separa la ciencia de los teólogos y la de los canonistas». Pero el ataque sólo es válido para la idea antigua suareciana, del poder dominativo religioso, equiparado al dominio del amo sobre los criados, o a lo sumo, al dominio paterno.

—potestad política o de jurisdicción—, sino sólo *publice agnita*. Permanece aun en el plano del orden privado o potestad imperfecta, como lo entendió la tradición. Por eso es llamada sólo *poder dominativo público*.

Pero además se distingue por ser una potestad *eclesiástica*. Como tal, no emana de abajo arriba, no lo dan los súbditos en virtud de un contrato de servicio o donación, sino emana de la autoridad de la Iglesia, y es una potestad *ya existente*. Los religiosos, por el acto de sumisión contenida en el voto de obediencia, sólo son causa de que a ellos se extienda o aplique.

Tal es *la potestad propia de los superiores religiosos*, la que a ellos compete en virtud del voto de obediencia de los súbditos y que puede definirse con Kindt: «La potestad eclesiástica de orden privado que la Iglesia confiere y reconoce a los superiores legítimos de una religión, en razón de la donación personal hecha por los religiosos en el voto de obediencia, sobre los mismos religiosos según las normas del derecho y que obliga en virtud del voto religioso y a veces de la obediencia especial» (78).

Con razón dicho poder de mandar, propio de la obediencia religiosa y que se extiende universalmente a todas las actividades de la vida religiosa según las reglas, reside no sólo en los superiores propios de cada Instituto religioso aprobado, sino también compete al Sumo Pontífice, a quien los religiosos están obligados a obedecer «también en virtud del voto de obediencia» (can. 499), y de quien emana toda autoridad en la Iglesia. Este poder—y el deber correlativo de obediencia en los súbditos—se extiende también a la Sagrada Congregación de Religiosos y a los Obispos propios, al menos para los Institutos de derecho diocesano.

Y bien sabido es que además del poder dominativo, a los superiores de la religión clerical exenta les confiere el derecho y la sede Apostólica la potestad de jurisdicción (can. 501), o una

(78) G. KINDT: *De potestate dominativa in Religione*, p. 322. Toda la obra informa de las múltiples diferencias que aún hay entre moralistas y canonistas, en torno a la concepción de este poder. Del mismo KINDT: *Le pouvoir dominatif en religión, Rév. des Communautés religeuses*, sent. 1945-juin 1946; *Autour du Décret sur le pouvoir dominatif*. Supplem. Vie Spirit. (sept. 1953), informa que el Decreto de la comisión del Código, AAS 44 (1952), p. 497, no ha cambiado en nada la concepción de este poder dominativo ni ha hecho de él una potestad pública en sentido propio. Cf. J. BONDUELLE: *Le pouvoir «dominatif» des supérieurs réligieux*. Suppl. Vie Spirit. ibid. 299-339.

participación de la potestad perfecta de régimen de la Iglesia, para los actos y materias propiamente jurisdiccionales. También los religiosos se someten e incorporan a ella, en cuanto distinta de la jurisdicción común sobre los fieles, en virtud de voto de obediencia.

Al margen de ambas formas de potestad eclesiástica, algunos, como Kindt, admiten en el superior religioso el poder de *superioridad,* el que le corresponde sobre la comunidad como jefe de la misma, al modo de otra sociedad civil o colegio, y que es la que ejerce sobre novicios, criados, etc. Se referiría sólo a los actos administrativos, y los religiosos deben obedecerle en virtud del contrato implícito. Pero es más verdadero decir, con otros autores, que tal potestad respecto de los profesos «*sorbetur potestate dominativa*» (79). Queda en el religioso profeso como único vínculo de incorporación el voto de obediencia, que es y contiene el carácter de vínculo de agregación social, por lo que también el poder dominativo en el superior se extiende universalmente a todos los actos, aun administrativos.

c) *La especie moral de obligación de la obediencia religiosa.*

De tales presupuestos, bien patentes son las consecuencias respecto de la cuestión que más directamente nos atañe, sobre los varios títulos en que se funda la obligación de la obediencia religiosa.

Pero aquí continúa en gran escala la confusión sembrada por la teoría suareciana. Ciertamente nadie defiende en su forma rígida aquella teoría de Suárez. Ningún autor sostiene que la obediencia religiosa obliga por el doble título, de justicia y de religión ; y que al quebrantar dicha obediencia se falta también a la justicia conmutativa, como quien falta a un contrato de servicio.

Sin embargo, se ha generalizado en los Manuales la forma atenuada en que la propuso el dominico Passerini, y que es simple derivación de la primitiva teoría. Los mandatos todos de la obediencia religiosa obligan por un doble título : Uno, en virtud del voto, *ex obligatione religionis*, y otro título de obligación secundario *ex iustitia religionis*, por el segundo poder

(79) RAUS : *De sacrae obedientiae virtute et voto,* cit. n. 69, p. 116 ; VERMEERSCH : *Epit. iuris canonici,* I n. 620.

de superioridad que le ha conferido el súbdito en virtud del contrato de religión. Esta injusticia, que no es estricta sino la que responde a la virtud de «la observancia», se trueca, en la infracción contraria, en una falta *contra la virtud de la obediencia*. Así, pues, la infracción de la obediencia religiosa implica *una falta contra la obligación* de religión, impuesta por el voto, y otra malicia contra *la virtud de la obediencia, ex inobedientia iniusta*, que decía Passerini (80). Así exponen el deber de la obediencia religiosa la mayor parte de los tratadistas de los votos.

Pero fácil es ver la razón que asiste a la corrección impuesta a esta doctrina por los mencionados autores modernos, Vermeersch, Raus, Kindt y sus seguidores, que supone una vuelta a la tradición y a los principios antes sentados de Santo Tomás. Con ellos estamos en pleno acuerdo.

El punto de partida es bien simple: *Toda la raíz* y fundamento de obligación de la obediencia religiosa para un profeso deriva del *voto de obediencia*. No existe, pues, obligación doble, sino la sóla obligación de religión emanada del voto, ya que toda la dependencia y obligatoriedad de aquel contrato están contenidas en el vínculo del voto.

¿Y la obligación propia de la virtud de la obediencia? Con los mencionados autores hemos de enseñar, siguiendo lo establecido antes por Santo Tomás, que contra *la obediencia general* se falta quebrantando cualquier precepto de un superior. Pero no es *pecado especial* y distinto, ya que la ley general de obedecer un precepto obliga siempre *por título de otra virtud*—por la religión, por todas las virtudes y mandamientos, en los preceptos divinos, por la piedad en la obediencia a los padres, por justicia legal y piedad en la obediencia a la autoridad civil—y, en nuestro caso, en virtud del *voto religioso*.

Hay, en cambio, *obligación de la obediencia especial* o propiamente dicha, cuando el Superior manda intimando el motivo formal del precepto y de la obediencia. Esto no ocurre comunmente, sino cuando urge un mandato especialmente por obediencia; clara y expresamente hace esto al imponer *un precepto formal*. El voto de obediencia y la potestad dominativa correlativa obligan entonces a ejecutar el acto *por el motivo especial de obediencia*. Sólo, pues, el que quebranta tal forma de mandato

(80) PASSERINI: *De hominum statibus et officiis* in q. 186 q. 186 a. 9 n. 30-32; KINDT, *op. cit.* p. 206-7.

comete el doble pecado: contra la religión o voto de obediencia —desobediencia general religiosa—y contra *la virtud especial* de la obediencia.

Y como no siempre es impuesta dicha obediencia positiva, el pecado doble, o la desobediencia especial, no se comete sino en los dos casos conocidos: *propter praeceptum vel contemptum*, en la transgresión del precepto formal y en los múltiples modos de desprecio o rebelión contra un mandato.

No obstante, el religioso en todo mandato puede ejercitar y «cultivar» en sí el espíritu de obediencia y adquiere el mérito de obediencia, mientras tenga intención implícita y pronta voluntad de obedecer y no sea revocada esta intención (81).

d) *Objeto o materia de la virtud y el voto de obediencia.*

Las mismas confusiones existen en este otro aspecto, que interesa aclarar extrayendo las consecuencias de los principios sentados.

Ante todo, una verdad era cierta y bien definida en la tradición. Que si bien la obediencia religiosa justamente se distingue de la obediencia común por su *universalidad*, porque se extiende «a la disposición de toda la vida del religioso», como lo afirma el Angélico (82), pero no es menos verdadero el otro principio sentado antes por el Santo: La obediencia a cualquier autoridad humana—que no sea inmediata a Dios—está *limitada* por los fines para los cuales es dada esa potestad, *secundum rationem superioritatis* (83). Esta universalidad de la obediencia religiosa no era, pues, absoluta.

Dentro de la obediencia religiosa, dicha limitación venía señalada por la fórmula general del Aquinate: Los religiosos están obligados a obedecer a los superiores *in his quae pertinent ad regularem conversationem*, o más comunmente, *secundum regulam* (84). Se supone que en la regla se prescriben todas aquellas «obras de supererogación o de perfección» según los

(81) KINDT: *De potestate dominativa in religione*, cit. p. 346-52; I. B. RAUS: *De sacrae obedientiae virtute et voto*, cit. n. 4, p. 7 ss.

(82) II-II q. 186 a. 5 ad 4. Ibid. ad 1: «Obedire praelatis in his quae pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus *commune*: sed obedire in his quae pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos. Et comparatur ista obedientia ad aliam sicut *universale ad particulare*».

(83) O. 104 a. 5.

(84) II-II q. 104 a. 5 ad 3; q. 186 a. 9 ad 1.

fines de cada Instituto, a cuyo ejercicio el religioso ha entregado su vida por el voto de obediencia.

Era también cierto que todo ese vasto campo de obras que el superior puede mandar *secundum tenorem regulae* se entendía con gran amplitud. No sólo comprende las cosas que pertenecen directamente a la regla y están en ella expresamente contenidas, sino también aquellas que «se reducen indirectamente» a la regla: todos los actos que son útiles, necesarios o medios aptos para guardar los fines del Instituto.

En cambio, el superior no puede mandar, ni el religioso obedecer, en las cosas que son *contra regulam,* contra lo dispuesto en ella o contra los fines de la misma, o bien contra las leyes superiores de derecho divino o eclesiástico, a no ser en materia por el mismo superior dispensable. Tal sería una obediencia *indiscreta* y reprobable.

Queda un amplio margen de materias *extra regulam vel supra regulam.* Son todos aquellos mandatos sobre actividades totalmente ajenas a los fines previstos de la Orden o de cosas indiferentes para la perfección; o bien de mayores reformas, rigores y austeridades. El superior no tiene competencia para mandarlas ni el súbdito obligación de obedecer en ellas. Santo Tomás llama la obediencia aún en estas materias de *sobreabundancia* y de *perfección* (85), o según las fórmulas ignacianas, la obediencia en aquellas cosas «que no son manifiestamente pecado» y que es también inculcada como meritoria y perfecta.

* * *

Pero todos estos preceptos, bien orales, bien escritos, *secundum regulam,* ¿son materia obligatoria de la virtud o del voto de obediencia? Tal es el punto de más divergencia y de las confusiones que se notan en los tratadistas de votos religiosos, nacidas de los presupuestos anteriores.

Los que sostienen, en la línea suareciana, un contrato de servidumbre en la profesión como título de obligación distinto de la obligación de los votos y la potestad de superioridad independiente del poder dominativo, enseñan que los preceptos escritos,

---

(85) II-II q. 104 a. 5 ad 3; *Quodl.* 1. q. 9 a. 20; *Quodl.* 10 q. 5 a. 10. Este tipo de obediencia perfecta por la materia en Santo Tomás y los teólogos clásicos, que en rigor es acto de caridad, ha sido ampliamente descrita por B. Pasciak, O. P.: *Obedientia religiosorum perfecta est-ne obedientia stricte dicta,* Angel. 27 (1950), p. 105-128.

contenidos en la Regla y Constituciones, no obligan en virtud del voto, sino sólo en virtud de la obligación que impone la Regla por un pacto con la comunidad; y traspasar los mismos no es faltar al voto de ningún aspecto.

Sólo constituyen éstos *materia remota* del voto de obediencia. El objeto propio del voto son los *preceptos expresos* o verbales de los superiores. Y aquella materia remota de las reglas escritas se trueca en próxima y objeto del voto cuando el superior manda algo en ellas contenido bajo precepto formal y en virtud de santa obediencia. Sólo quebrantando este precepto se falta en rigor al voto. La desobediencia en los demás mandatos orales y leyes escritas—que no son leyes eclesiásticas—sólo implica falta *a la virtud de la obediencia,* porque el superior los impone con la autoridad—no eclesiástica—que tiene como cabeza de una familia o sociedad, no en virtud de la obediencia religiosa prometida a Dios (86).

Tal modo de hablar sólo obedece a *una gran confusión* y desviación de los principios claros de la tradición antes expuestos. Según éstos, para el religioso profeso no existe sino un solo *título y fundamento* de su obligación de obedecer como tal y en toda su vida de religioso: *el voto de obediencia.* Esto supuesto, podemos formular la doctrina verdadera diciendo que la *materia próxima del voto de obediencia comprende todos los preceptos de los superiores, sean expresos o verbales, sean escritos, según la forma y el modo de obligación como están mandados.*

Así lo afirmaba expresamente Santo Tomás: «*Ex voto obligantur* (religiosi) *ad servanda ea quae pronuntur in Regula tanquam praecepta, et quae Praelatus secundum tenorem Regulae sibi praecipere voluerit*» (87). Y cuando enseña que los votos y promesas a los santos y prelados constituyen la materia del voto «in quantum scilicet homo *vovet Deo se impleturum quod Sanc-*

(86) Véase, entre otros, L. Fanfani: *Theol. Moral.* III n. 360; *Catecismo del Estado religioso,* vers. esp. de C. Fernández (Barcelona 1935), p. 71-79; J. Casas: *Votos religiosos,* n. 232, 255-7; P. L. Colin: *El culto de los votos,* cit. p. 114-115, 391-396. Otros numerosos autores citados por G. Kindt: *De potestate dominativa in Religione,* p. 208-10, quien, en parte, se adhiere a la misma sentencia, op. cit. p. 339, junto con Raus: *De sacrae obedientiae virtute ac voto* p. 221 ss. No así Vermeersch, Larraona y otros autores modernos citados por el mismo Kindt, ibid. p. 220-22, p. 232-4.

(87) *Quodl.* 1 q. 9 a. 20.

tis vel praelatis promittit» (88). En el mismo sentido se han expresado en general los teólogos clásicos como San Antonino de Florencia, Cayetano, Soto, Valencia y en este aspecto también Passerini: La obligación del religioso de obedecer al prelado *en virtud del voto* se extiende a todas las cosas que están mandadas según la regla o que el superior lícitamente prescribe. Cuando quebranta la obediencia, que no estaba ya mandada por otra ley divina o eclesiástica, comete un solo pecado contra solo el voto, *simplum esse religioso crimen,* añadían Soto y Valencia (89).

El fundamento de ello es bien patente después de lo dicho. El religioso por el voto se obliga a todas las cosas que promete cumplir en la profesión. Estas cosas se encuentran prescritas en las Reglas y en los mandatos expresos de los Superiores, que son—decía el Angélico—«una Regla animada». A todas ellas se extiende la influencia del voto de obediencia, su único título que le obliga a obedecer en la vida religiosa, pues por él ha prometido a Dios cumplir todas las prescripciones, verbales o escritas, de su Instituto. Rehusar obedecer a cualquiera de ellos es quebrantar la obediencia religiosa, faltar al compromiso contraído con Dios en *virtud del voto.*

La confusión también ha nacido de una mala interpretación de algunos textos del Angélico, máxime de II-II q. 186, a. 9, c. et ad 1. En él afirma que «sólo se quebranta el voto de obediencia por transgresión de algún precepto formal—oral o escrito—o por desprecio, pues que no todo lo contenido en la Regla se prescribe por *precepto*», ya que se manda obedecer sólo «según la Regla», y muchas de las cosas contenidas en ella se mandan bajo pecado venial, o bajo ninguna culpa, como en las constituciones dominicanas.

Sólo puede interpretarse rectamente este pasaje teniendo en cuenta el sentido aquiniano de *precepto*. Para él precepto implica una obligación sustancial, propia de una virtud que se manda bajo *pecado mortal*. El voto de obediencia religiosa, como los preceptos de cualquier otra virtud, se quebranta *propiamente* cuando se falta en una obediencia impuesta bajo pecado mortal.

(88) II-II q. 88 a. 5 ad 3.

(89) S. Antoninus: *Theol. Moralis,* p. 1 t. 16 cap. 1; Caietan: *Comment in II-II* q. 88 a. 8 n. 8; q. 186 a. 5 n. 2-5; D. Soto: *De iustitia et iure,* l. 7 q. 2. a. 3; G. De Valentia: *Commentarii Theolog.* t. 3 (II-II) disp. 6 q. 6, 4.°; disp. 10 q. 4, 3.°. Cf. G. Kindt, op. cit. p. 112-116.

Y en la obediencia sólo se manda así, por parte del superior, cuando se prescribe algo con toda autoridad o bajo precepto formal; y por parte del súbdito cuando se rebela abiertamente contra la obediencia o *por desprecio* (90).

Con ello sólo se pretende determinar la obligación sustancial de la obediencia y su transgresión bajo pecado mortal. Pero no se dice que las demás reglas y mandatos expresos no obliguen a nada. Se añade, al contrario, que «la transgresión u omisión de las demás cosas obliga sólo a pecado venial y en la religión dominicana a mera pena» (91).

El voto religioso también tiene estas formas de obligación, leve o mínima. Se trata de una restricción del poder dominativo —y de la obediencia *ex voto correlativa*—a culpa leve o mera pena.

c) *La desobediencia religiosa.*

Estas últimas doctrinas requieren un complemento y aclaración con una breve valoración del pecado de desobediencia contrario.

Santo Tomás analiza este pecado a continuación del estudio genérico de la virtud de obediencia. Como aquélla, también el pecado de desobediencia tiene dos acepciones o sentidos:

a) *La desobediencia general o material* que se encuentra en la transgresión de cualquier precepto y ley divina o humana. Es la desobediencia en sentido bíblico, identificada con todo pecado o infracción de la ley y circunstancia de todos ellos. Pues el pecado se comete por transgresión de una ley y es por eso a la vez *desobediencia*. Será desobediencia general la simple comisión del pecado faltando a la ley «por cualquier otro motivo que no sea el motivo de desprecio del precepto» (92). b) *La desobediencia formal o especial* significa el pecado especial contra esta virtud. Se comete al quebrantar un precepto cualquiera por el hecho de estar mandado, por desprecio y rebelión contra él, atentando al motivo especial de la obediencia por la insubordinación al superior.

(90) Cf. M. Sanchez: *De imperfectione morali*. Angel. 27 (1950), p. 79, que recoge más de 20 textos en los que Santo Tomás entiende el «precepto» como lo que es de algo necesario para salvarse y cuya omisión constituye ya pecado mortal.
(91) Ibid. q. 186 a. 5 ad 1.
(92) II-II q. 105 a. 1 ad 1.

Santo Tomás expresa este *aspecto esencial de la malicia* de dicho pecado diciendo que *toda desobediencia formal implica algún desprecio del precepto.*

Así lo declara aquí expresamente (93) y va supuesto en lo que se ha expuesto sobre el voto de obediencia. Tal es la estructura típica de este pecado. *Por su materia* es general, y puede darse en la comisión de cualquier otro pecado al quebrantar un precepto en cualquiera materia virtuosa, por *el motivo especial* de desobedecer lo mandado; más aún, sólo puede darse junto con la comisión de otro pecado, al quebrantarse, v. gr., los preceptos de la fe, caridad, de la justicia, castidad o cualesquiera leyes divinas y humanas. La forma propia y condición del mismo es añadir la rebelión contra el que manda e insubordinación a él, al no querer hacer lo mandado justamente por ser mandado. A esto llama Santo Tomás *desprecio de la ley.*

Los moralistas distinguen, siguiendo el Angélico, *varios grados en la malicia* de este desprecio. Puede haber simple desprecio del precepto (*contemptus praecepti*), de la ley que manda algo que se juzga inútil, inoportuno, etc. Y puede pasar a ser *desprecio del superior o legislador* (*contemptus praecipientis*), el cual puede ser *imperfecto,* por menosprecio de sus cualidades personales, o porque se le insubordina y desobedece abiertamente en algún mandato particular. Por fin, está el *contemptus perfectus praecipientis* o insubordinación absoluta al superior con desprecio o negación de su autoridad, que envuelve siempre injuria grave.

También es verdadera la otra aserción del Angélico, de que la *desobediencia formal es pecado grave en su género* (94). Su malicia variará, pues, según las diversas materias y leyes, divinas y humanas, en que se falte a la desobediencia especial. Mayor será la desobediencia, con desprecio, a los preceptos de Dios que a los preceptos humanos. Y mayor será, dentro de los mismos, si directamente se desprecia a Dios, o al legislador humano, que si sólo hubiere siempre menosprecio e insumisión a alguno de sus preceptos.

---

(93) Ibid. q. 105 a. 1 ad 1: «Neque etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo; sed solum sicut quando aliquis praeceptum contemnit... cum autem facit aliquid contra praeceptum non propter praecepti contemptum, sed propter aliquid alius, est inobedientia materialiter tantum».

(94) Ibid. a. 1.

Podemos, pues, dar como muy fundado que en la obediencia común, al margen de ese último desprecio gravemente injurioso del legislador, el pecado de desobediencia formal por mera insubordinación a la ley de ordinario tendrá la misma gravedad que el pecado primero al que va unido. Será grave en la transgresión de los preceptos divinos de fe, caridad, o en los humanos graves, etc. Es decir, la gravedad de dicha desobediencia común deberá medirse según la gravedad de la materia.

Volvamos ahora a la *desobediencia religiosa*. Aplicando los principios expuestos debemos decir, contra la opinión más divulgada, proveniente de la confusión antes descrita, que en la *transgresión corriente de las reglas escritas y de los mandatos orales de los superiores se da sólo el vicio de desobediencia general o material,* simple circunstancia de otro pecado o de la transgresión de otra virtud.

En efecto, puesto que tales faltas corrientes se cometen *ex negligentia vel libidine* y no se urge ni se hace consciente el motivo del precepto, no habrá desobediencia especial. El pecado que se comete no es contra *la virtud,* sino contra la obligación de obediencia religiosa impuesta *por el voto*. Por lo tanto, de ordinario se comete un solo pecado de *desobediencia irreligiosa,* contra la virtud de la religión de donde emana la obligación del voto de obediencia. No acostumbramos a llamar a esta transgresión «sacrilegio», como lo hacían Passerini y otros autores. Los teólogos y canonistas actuales hacen de este término un uso restringido, reservándolo para los pecados graves de irreligiosidad o infracciones del voto de castidad. Pero, en rigor, tales desobediencias están dentro del mismo género, como, por ejemplo otras faltas de irreverencia en la Iglesia o en la oración. Y ya vimos que el voto de obediencia que penetra con sus vínculos de obligación casi todos los actos y disposiciones del religioso, consagrándolos a Dios con el mérito y valor de actos de sumisión y servicio a El, puede obligar en muy variados grados según el carácter de las leyes y el uso de la potestad dominativa por el Superior.

Sólo, pues, se tiene malicia de *desobediencia especial* y, por lo tanto, doble pecado, contra el voto y contra la virtud, en los dos casos que mencionados ya por Santo Tomás: a) *Propter praeceptum,* el precepto formal en que se urge tan vivamente el motivo especial de la obediencia. b) *Propter contemptum.*

por un desprecio a cualquier suerte de mandatos, sean leyes escritas o bien preceptos orales. Este desprecio a las leyes, que no es infrecuente, implica la insumisión y desobediencia al precepto como tal, atentando así al motivo de la obediencia.

Sobre la gravedad de tales faltas hay bastante acuerdo: a) En la infracción de todo *precepto formal* hay siempre culpa grave, tanto contra el voto como contra la obediencia especial, pues aunque la materia en sí no sea grave, se hace tal *por la intención* del legislador o superior que entonces hacen *uso pleno* de la potestad dominativa, imponiendo una obligación grave. b) Fuera del precepto formal solamente hay culpa grave *por desprecio*, no tratándose de leyes divinas, eclesiásticas o civiles, sino de materia de pura obediencia religiosa y en el fuero de la simple potestad dominativa.

Dentro del mismo, el *desprecio perfecto*, del superior como tal, siempre es culpa grave porque envuelve grave injuria al mismo. Mas cuando el precepto es *imperfecto*, de la orden particular o del superior sin rebeldía completa, la desobediencia será grave en obediencias de materia grave, por suponerse entonces gravemente injuriosa al superior; leve, en cambio, en cosas de leve importancia (95).

Tal malicia será grave o leve en el doble pecado contra el voto y contra la virtud. Ello se entiende sobre todo de los preceptos orales, pues las leyes escritas en las Constituciones dominicanas no obligan a culpa. Y en las demás Reglas, o existe una declaración similar, o no suelen obligar, fuera de los preceptos fomales, sino a culpa leve.

La transgresión de esas Reglas y Constituciones que no obligan de suyo a culpa, no es tampoco, *ex parte operis*, pecado alguno. Pero subjetivamente o *ex parte operantis* muy frecuentemente habrá culpa venial en tales transgresiones, por alguno de los tres motivos que Santo Tomás mencionaba: *ex negligentia, ex libidine, ex contemptu* (96). Este último a su vez impli-

(95) P. LUMBRERAS: *De iustitia*, in II-II q. 104 n. 565 (Romae 1937); A. PEINADOR: *De transgressione, ex contemptu, obligationum religiosarum*, Comment. pro Religiosis 17 (1936) p. 286 ss., 18 (1937) p. 45 ss., 107 ss., 286 ss.; M. ZALBA: *Theologia Moral.* II n. 159.

(96) II-II q. 186 a. 9 ad 1; BILLUART: *De virtut. adnexis iustitiae*, diss. 2 a. 3, *de inobedientia*; *Tract. de statu religioso*, diss. 1 a. 6; diss. 2 a. 3.

cará grave falta si es desprecio perfecto, o imperfecto, pero grandemente injurioso; pues que este desprecio contra el voto y virtud especial de obediencia religiosa admite, según dijimos, materia leve. Así resolvían nuestros teólogos, siguiendo a Santo Tomás, *la moral de estas transgresiones,* advirtiendo que la frecuente y habitual infracción de estas reglas suele implicar siempre algún desprecio.

Toda esta casuística moderna y tradicional, del pecado de desobediencia religiosa, es en varios aspectos diametralmente opuesta a la solución que se da en muchos libros religiosos. Ello es elocuente muestra de la maraña y confusión que teorías decadentes han introducido en esta estructura tan complicada de la obligación de la obediencia religiosa.

e) *La obediencia religiosa, obediencia a Dios en el misterio.*

Como colofón de todo lo dicho podíamos preguntarnos si esta obediencia religiosa, cuya estructura y obligaciones hemos tratado de analizar, satisface plenamente el ideal de obediencia omnímoda y sumisión total a Dios que Jesucristo vino a traer al mundo, que El practicó primero y propuso como modelo de vida a cuantos se esforzaran en su seguimiento y quisieran vivir plenamente del misterio de su Cuerpo místico.

Pero, ¿cómo obedecer en todo momento al Padre y cumplir su voluntad, como Jesús decía de sí: «Yo hago siempre lo que agrada al Padre»? (Ioan. 8, 29). ¿Será posible llegar a esa meta de perfección con la obediencia religiosa y sumisión perfecta a los superiores? A este propósito cabe discutir si esa obediencia a los superiores religiosos, mediante el voto, equivale y coincide con la *obediencia directa a Dios,* lo que colmaría todas las aspiraciones del alma más sumisa a la voluntad divina.

Mas, contra el parecer de los santos y autores espirituales, que siempre inculcan la norma de «ver a Dios en los superiores» y «obedecerles a éstos como a Dios mismo», los teólogos resuelven comunmente que la obediencia religiosa es una *obediencia* fundamental y sustancialmente *humana,* obediencia que se da a los mandatos de los hombres, con todas las condiciones inherentes a la obediencia humana; de exterioridad, falibilidad, limitaciones de todo género. El mismo Santo Tomás precisaba ya esta verdad al decir que el voto, sin duda, es hecho a Dios

solo, y no a los hombres o santos; más que por el voto de obediencia «se promete a Dios obedecer a los hombres» y cumplir el compromiso que se ha contraído de obedecer a los superiores. De tal modo, que esos actos de obediencia humana sean *la materia* que se ofrece directamente a Dios y se obliga a cumplir en honor suyo (97). Y mucho más esto es verdadero en la teoría de los que ponen la esencia de la profesión en un contrato o pacto humano con la comunidad, base y origen de toda la obligación subsiguiente de obediencia religiosa.

Pero, en el fondo, *ambos puntos de vista son verdaderos* y perfectamente armonizables. Es cierto que la obediencia en la vida religiosa es sustancialmente humana, pues se obedece a los superiores de una sociedad de hombres. Pero el *principio de la mediación,* arriba mencionado, enseña que todo el que detenta una autoridad legítima la tiene recibida de Dios y manda, por lo tanto, *en nombre de Dios.* Todos los superiores legítimos son, pues, *intermediarios* de Dios y representantes suyos para con los súbditos: «*Medii sunt inter Deum et subditos,* dice Santo Tomás (q. 104 a. 4 ad 2). Obedeciéndoles, nos sometemos también a Dios y le obedecemos mediante sus representantes. En esto es verdad que ni la obediencia cristiana ni la religiosa tienen una «originalidad» esencial respecto de cualquier otra obediencia humana. Todas ellas prolongan las líneas de la *obediencia universal* que a Dios deben los hombres, según la cual deben someterse dócilmente a la dirección de la voluntad divina, que gobierna los seres libres sea directamente sea mediante sus representantes, los cuales ejercen la *potestad* legítima en nombre de Dios. Toda obediencia al superior es, pues, obediencia *mediata* a Dios.

Pero a la obediencia religiosa sí debemos adscribir originalidad especial en el sentido de ser obediencia más *inmediata y directa a Dios* que las demás humanas. El deber de obediencia religiosa nace de una *promesa hecha a Dios* y está fundada en obligación contraída para con Dios. Y es una obediencia que tiene por finalidad inmediata la propia perfección del alma, su mayor unión con Dios; es decir, un *fin sobrenatural.* Por su origen, pues, y por su fin la obediencia *relaciona el alma* directa e inmediatamente con Dios.

(97) II-II q. 88 a. 5 ad 3.

No importa que sea una sumisión obediente a Dios mediante sus representantes humanos, y que sean éstos, no Dios, los que nos manden inmediatamente, con todas las deficiencias, miras humanas y condiciones de falibilidad de todo superior humano. Eliminada por nosotros toda la teoría del *contrato humano* como base de la profesión religiosa, quedan únicamente los vínculos para con Dios de los votos como razón de ser de todo el obedecer en las religiones. La potestad de mandar en el superior religioso queda así *purificada* de todo carácter humano y es *poder sobrenatural* venido directamente de Dios a través de la jerarquía eclesiástica. Sus funciones y misión son también divinas, las más elevadas entre los poderes de la Jerarquía en el Cuerpo místico, pues van ordenadas a la perfección de las almas religiosas.

Por eso, no puede obedecerse debidamente dentro de la vida religiosa sino en el misterio y en la fe, con obediencia infusa y sobrenatural. Por lo mismo, es una obediencia «más interiorizada», no de mera ejecución y conformismo exterior, sino propia de una sociedad de almas que viven íntimamente de Cristo y unidas estrechamente en los lazos de la caridad.

Así, pues, sobre las demás obediencias *mediatas* la obediencia religiosa se eleva porque en ella se vive un acto continuado de *culto* y servicio a Dios.

Y sobre cualquier otra obediencia eclesial, a los poderes y jerarquía de la Iglesia, la obediencia religiosa destacará por la elevación de sus fines que son la vida de santificación y obras de mayor perfección ; más aún por su *universalidad,* que abarca todos los actos y disposiciones de la vida del religioso, consagrados y ofrendados en holocausto a Dios, con lo que se parece tan estrechamente a la obediencia que practicó Jesucristo.

En consecuencia, razón tenía el dominico Passerini al afirmar que, en la obediencia religiosa, aunque fundamentalmente humana, el *término principal y formal* de la misma, si bien no aún inmediato, es *Dios.* Más inmediatez no puede exigirse dentro de las obediencias sociales prestadas a Dios a través de sus criaturas. Por *todo lo cual* debemos proclamar que la *obediencia religiosa llena plenamente el sentido teológico de la nueva forma de obediencia, más universal,* que Jesucristo practicó en el mundo y en que quiso que los suyos le imitaran.

* * *

Y, por lo mismo, debemos también *proclamar la mayor excelencia de dicha antigua norma de holocausto* a Dios en la obediencia religiosa, para la vida cristiana y de perfección, sobre la norma de mayor libertad que el mundo actual propone. En efecto, como nos hace ver en sugestivo artículo el P. Mogenet, no es verdad que la obediencia religiosa provoque el desaliento entre los candidatos a la vida religiosa. La juventud, aún actual, no es tan reacia a la obediencia. La admite bien, pues que se somete de buen grado a su yugo desde la familia y el Colegio.

Los que van al claustro no la rehuyen. La reconocen como remedio a su inconstancia, como condición de un apostolado que les sea apto. «Así se me utilizará mejor en servicio de Dios», suelen decir. Personalidades fuertes tienen como necesidad de encuadrarse en las filas de la obediencia para los fines de su apostolado. Lejos de rechazarla, la reclaman como condición para la eficacia de su labor por la necesidad en los tiempos actuales de «trabajar en equipo».

Lo que temen es ser mal mandados. Temen un ejercicio inepto de gobierno, de ligarse por obediencia a un estilo de vida, o a unos métodos anticuados. Rehúsan entrar en tal o tal orden religiosa no precisamente a causa del rigor de la obediencia, sino porque no responderá a las necesidades presentes, porque no se les empleará con eficacia. Las deficiencias en el gobierno de la vida religiosa, he ahí uno de los mayores males; y gran fuente de murmuración y relajamiento de los lazos de la obediencia.

«Son numerosos los que sienten un inmenso deseo de obedecer». «El miedo de la obediencia no explica la crisis de vocaciones»... Concluyamos tan certeras observaciones con las palabras que dicho autor cita del P. Maximiliano Kolbe, muerto en el campo de concentración de Auswitz: «La obediencia religiosa es como un misterio de fe; como en la Hostia vemos el pan y creemos en Cristo, así en la obediencia vemos la persona humana del Superior y creemos que por medio de él manda Jesucristo que dijo: «Quien a vosotros oye, a mí me oye» (98).

Fr. Teofilo Urdanoz, O. P.
Salamanca. Pontificia Facultad Teológica de San Esteban

(98) Lc. 10, 16. H. Mogenet: *Les jeunes n'hésitent pas devant l'obéissance réligiense*, Christus n. 7 (juillet 1955), p. 413-423.

La racionalidad de la obediencia

INTRODUCCION

Los problemas que en la actualidad se plantean respecto de la obediencia son muchos y con diversos caracteres. Los estudios recientes sobre el tema integran una amplia bibliografía en la que aparecen con más o menos claridad todos estos aspectos problemáticos (1).

Estos se enraízan en el sentido y amplitud que el obedecer tiene en la vida humana. Obedecer, en el amplio sentido de la palabra, es una función universal dentro de nuestra vida. Todo cuanto hacemos está participando de los caracteres de obediencia, todo es una sumisión, una obediencia. Se obedece necesariamente a las leyes metafísicas y psicológicas que rigen nuestro ser. Hay que obedecer a las leyes naturales de moral, esto es, a la ley eterna participada por nosotros, desde luego con posibilidad de transgresión. Tenemos que obedecer a las leyes humanas que de tal manera han regulado la vida social que casi todo está mandado. Y, por si algo faltaba, no se puede menos que obedecer a los usos y costumbres que socialmente han esatblecido los hombres con su propio vivir.

---

(1) M. Nicolau, S. J.: «Obediencia y personalidad», Manresa, 93 (1953) pp. 145 ss.—F. Taymans, S. J.: «Misions divines et obeissance humaine». Nouvelle Revue Theologique, 1944, pp. 487 ss.: «Contrefaçons de l'obeissance». Nouv. Rev. Theol., 1945, pp. 311 ss.—J. Van Wynsberghe: «Inferieurs et superieurs». La Vie Spirituelle, 1946, pp. 259 ss.—H. Holstein: «L'obeissance dans l'Eglise». Nouv. Rev. Theol., 1948, pp. ss.; «Le mystere de l'obeissance». Etudes, 1953, pp. 145 ss.—A. de Bovis: «De l'obeisance a l'Eglise». Nouv. Rev. Theol., 1948, pp. 200 ss.—H. M. Feret: «Sur la terre comme au ciel». Ed. du Cerf, París, 1953, pp. 96.—Documentos (números dedicados a la obediencia». Nn. 16, 17, 18.

Esta obediencia, así universal, como claramente se ve, no implica la misma necesidad, no anula del mismo modo nuestra libre elección. Pero todo tipo de obediencia, o si se quiere mejor, todo mandato, ley o precepto tiene por lo menos una obligatoriedad moral, o una necesidad de orden y conveniencia. El no secundar esta obligatoriedad, el no aceptar este orden o conveniencia, supone la insubordinación que implica en lo primero la transgresión moral o el pecado, y lo segundo lleva fácilmente a la incomprensión o al ridículo (2).

Precisamente por tener esta amplitud, por suponer cierta necesidad se plantea con suma urgencia el tema de su racionalidad o irracionalidad, que sin duda es lo más problemático de la obediencia, por involucrar en sí, tal como se ha planteado, todas las cuestiones parciales que se pueden presentar. Al llegar a la irracionalidad de la obediencia, se la reduce a la imposibilidad, al absurdo dentro del campo humano.

Las razones aducidas para llegar a la imposibilidad de la obediencia a su irracionalidad dentro del campo humano se pueden reducir a dos. Una de carácter teórico, basada en el mismo ser de la obediencia que parece implica la destrucción de los valores más estimables que tiene el hombre: su capacidad de juicio y su libertad. Otra de tipo práctico, por el fin que tiene el precepto o ley: la consecución del bien común y particular del hombre.

La primera, encuentra sus principios en las concepciones filosóficas más recientes y destacadas. Estas son, ante todo, filosofías del hombre. Del hombre en cuanto tal, en su ser antropológico, o del hombre como persona. La persona humana, el ser personal, informa de una manera casi exclusiva la temática del pensamiento contemporáneo. Se intenta decididamente y por unos cauces prefijados, revalidar la persona en su individualidad, en su ser auténtico, independiente y libre. Se quiere valorar el ser propio independiente del hombre, dejando aislado en su interio-

(2) El pecado se define: «Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam» (1-2, q. 71, a. 6). Todo lo que sea insubordinación intentada o realizada en contra de estos preceptos, supone pecado. Otra cosa distinta es la insubordinación a los usos y costumbres que ha establecido el hombre con su vida. La costumbre, a veces, adquiere fuerza de ley. Pero esta fuerza está condicionada por las circunstancias que ocasionan tal proceder. Cuando estas circunstancias cambian, la costumbre pierde su sentido y por lo tanto tiene que perder su fuerza de ley. En estos casos se puede intentar su anulación.

ridad personal e individual. Este personalismo, tal como se propone, no admite de ninguna manera la insubordinación, de modo que el hombre se comporte como «siendo guiado». Seguir las orientaciones generales que provienen de la legislación, implica perder el propio criterio personal, la individualidad auténtica para introducirse en la generalidad de un obrar impersonal. La subordinación a las leyes, acto propio de la obediencia, se contrapone a estos postulados filosóficos que salvan al hombre. Por ello hay que abolirla como cosa irracional e incluso antirracional (3).

La segunda, como se ha indicado, se fundamenta en la finalidad de la orden, mandato o ley que coincide con la misma finalidad del hombre: llegar a la felicidad. La felicidad de que se habla es natural, intramundana, conseguida al alcanzar el bien común socialmente hablando, o la paz y tranquilidad interna del hombre consigo mismo individualmente considerada. Esta es la razón de ser de la ley: regulación universal en orden al bién común. De hecho, este bien común no se consigue mediante la ley general. La ley, la legislación que impone un sometimiento del hombre para mejor conseguir el bien común, se dice, ha fracasado en su intento. Persistir en un medio inepto para el fin, es irracional. Por lo tanto, no tiene sentido, es irracional, que el hombre preste sometimiento, obediencia, a las leyes.

Tenemos, pues, que «la eficacia en la obtención del bien común, parece exigir que el súbdito no haga caso de lo que se le manda, cuando lo que se le manda está probado que es inoperante, inútil o quizá perjudicial. La salvaguarda de la personalidad del súbdito parece exigir que éste no renuncie a su propia voluntad y a su propio juicio» (4), que sería lo mismo que renunciar a su personalidad.

No puede decirse que sea racional lo que va contra la misma naturaleza racional del hombre. Tampoco es racional emplear en orden al fin lo que carece de eficacia como medio. En conclusión,

(3) La insubordinación que propugna esta filosofía es exagerada. Si se limitara a defenderla respecto a los usos y costumbres sin sentido, y que hacen que el hombre se comporte sin sentido personal de sus actos, en contra de sus convicciones nobles, sería admisible, pero en vez de limitarse a esto, lleva las cosas a extremos exagerados.

(4) SAURAS, O. P.: «Aspectos y grados de la obediencia». Documentos, n. 17-18, pág. 69.

hay que decir que la obediencia, de ser como se ha indicado, es algo irracional y antirracional.

¿Cómo solucionar estos problemas? ¿Hay que invalidar la obediencia en favor de la personalidad y dar una nueva concepción para conseguir el bien común? A pesar de las dificultades, ¿sigue con validez la teoría y la práctica de la obediencia? ¿Sigue siendo algo según razón?:

La verdadera racionalidad de la obediencia se salva de una manera plena a la luz de los principios filosófico-teológicos cristianos. Estos principios abren grandes perspectivas teóricas y prácticas a la obediencia, superando las dificultades propuestas y dejando sin valor ciertas concepciones más o menos pietistas, que ni son teológicas ni cristianas, sino por el contrario deformaciones o falsificaciones del sentido y concepto de la obediencia (5).

Para llegar a la conclusión de la racionalidad de la obediencia pueden seguirse diversos procesos, todos ellos de gran valor doctrinal filosófico-teológico. Se demuestra por el perfeccionamiento que ocasionan al hombre, y para el que es elemento indispensable. La persona humana se perfecciona psicológica, moral y espiritualmente siguiendo unos móviles de obediencia. Humanamente considerada, la perfección del hombre en su aspecto social e individual, sólo puede tenerse por una recta ordenación al bien común y particular, procedente de un poder competente, de una razón adecuada que impere los medios más convenientes. Cristianamente considerado, la perfección sólo se obtiene por el cumplimiento de los preceptos divinos, por una sumisión plena a lo que Dios disponga. Más aún, la obediencia es el único medio apto de que dispone el hombre para llegar a la verdadera perfección cristiana que se da tan sólo por la actuación de los dones. Por estos efectos que produce en el hom-

(5) Sería interesante hacer un estudio histórico siguiendo el desarrollo práctico y teórico que dentro de la doctrina cristiana ha tenido el concepto de obediencia, su alcance y su valor. Así podría verse claramente cuándo han comenzado las deformaciones del sentido de la misma, y que de seguro se han dado al aplicar a la obediencia en general lo propio de un tipo especial de obediencia. Es admisible un concepto de obediencia, al parecer irracional, pero que más bien es suprarracional, místico, donal. En tales circunstancias la obediencia puede ser tal como exige la perfección de los dones. Pero aplicar este sentido a la obediencia en general es ilógico y causa de deformaciones. Aunque no sea un estudio histórico como el que se indica, es interesante el artículo de F. Taymans, S. J.

bre, puede concluirse que necesariamente ha de ser racional. También se llega a esa conclusión por el examen de las exigencias racionales de su existencia o necesidad. El vivir humano, social por su misma naturaleza intelectual, está reclamando la obediencia como único medio viable. En este trabajo vamos a estudiar la racionalidad de la obediencia en sí, en su mismo ser y en su actuación

Se llegará a la racionalidad de la obediencia por el análisis interno de sus mismos elementos. La obediencia, por ser sometimiento, no va contra la naturaleza racional y libre del hombre. Por secundar el precepto de otro, no anula los valores más estimables del hombre. Es un sometimiento, pero racional, libre. Es una secundación del precepto de otro, pero ordenada, humana, racional. Ni lo que destruya los valores humanos puede ser considerado como obediencia, ni tampoco se puede decir que sea acto de la misma lo que sea ordenado, improcedente o inmoral. Siempre la obediencia, por mucho sometimiento que suponga y exija, será, tiene que ser, algo conforme a la misma naturaleza humana. Si no es así, la obediencia no será humana, racional, pero tampoco será obediencia.

El trabajo consta de dos partes. En la primera se hace un análisis expositivo de lo que es la obediencia en su ser ontológico o como disposición y en su ser psicológico o como actuación, seguido por un estudio sobre la necesidad de la obediencia: necesidad de existencia y necesidad que impone. En la segunda se estudia la racionalidad del acto de obedecer bajo dos aspectos: la racionalidad y libertad del acto de obedecer, que siempre tiene que ser humano, o dejar de ser de obediencia, y la racionalidad y libertad en los límites, viendo en concreto cuando deja de ser racional y por tanto obediencia respecto a Dios y respecto a los hombres. Todo esto se hace a la luz de la auténtica doctrina cristiana, tal y como la expone Santo Tomás.

I.—NATURALEZA DE LA OBEDIENCIA

La obediencia, entendida de una manera generalísima, es una disposición de las cosas, en concreto del hombre, para secundar de una manera decidida el mandato de otro y con la intención de secundar ese mandato. En esta noción, aunque generalísima, podemos ver dos aspectos: la obediencia como disposición—sim-

plemente obediencia—realidad, designo positivo, ontológico que afecta a las cosas, al hombre; y como actuación—el obedecer—la ejecución de la orden de otro, el ejercicio de esa disposición o su ser psicológico.

1.° *La obediencia en su ser ontológico o como disposición.*

La obediencia como disposición y por serlo, es un hábito. El hábito significa una posesión de sí mismo. Es un «tener», que es un ser o un modo peculiar de ser. Este modo peculiar de ser consiste en disponer de una manera determinada una cosa en orden a sí misma o en orden a otra. «El hábito es una disposición conforme a la cual un ser se está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo, ya en relación a otra cosa» (6). Ahora bien, todo modo peculiar de ser sin que el sujeto modificado se altere fundamentalmente en su esencia íntima sustancial, origina un modo de ser accidental, cualitativo (7), que puede afectar al ser accidental o al obrar del sujeto modificado (8), bien respecto a cosas que le son convenientes, bien respecto a cosas que van contra la propia naturaleza (9). Estas modificaciones accidentales son necesarias, exigidas por los seres que, siendo imperfectos, hayan de perfeccionarse o determinarse en un concreto modo de ser y de obrar (10).

Las modificaciones que el hábito ocasiona, cuando afectan directamente al ser, constituyen el hábito llamado entitativo o estático; cuando afectan al obrar, ocasionan el hábito operativo o dinámico. Lo dinámico en los seres creados, fundamental y radicalmente, depende de la esencia, de la naturaleza, pero ésta no puede obrar de una manera directa, inmediata—su ser no es su obrar—, sino que la operación se realiza mediante las potencias, que son los principios propios e inmediatos de toda operación (11). Las potencias, al realizar la operación, pueden actuar en orden a cosas que son conformes a la naturaleza del agente que obra radicalmente, y puede actuar en orden a cosas que la contrarían. Así nacen los hábitos operativos buenos, llamados

(6) Cfr. 1-2, q. 49, a. 1.
(7) Cfr. 1-2, q. 49, a. 1 y 2.
(8) Cfr. 1-2, q. 49, a. 3.
(9) Cfr. 1-2, q. 54, a. 3.
(10) Cfr. 1-2, q. 49, a. 4.
(11) Cfr. 1, q. 77, a. 1.

virtudes, y los hábitos operativos malos, llamados vicios (12).

Las virtudes, hábitos operativos buenos, mediante los cuales se vive rectamente, sin que de ellos se pueda usar mal (13), siempre son perfecciones de las potencias del hombre (14). Las potencias que caracterizan al hombre son el entendimiento y la voluntad. Las perfecciones del entendimiento dan lugar a las virtudes llamadas intelectuales, y las que perfeccionan la voluntad a las morales. Las primeras no perfeccionan el ser total del hombre, por referirse sólo a un bien parcial, el bien del entendimiento que es lo verdadero. Las morales, al ordenarse al bien en sí bajo la razón de bien, perfeccionan a todo el hombre; no sólo hacen buena la obra, sino que hacen bueno al sujeto total (15).

La obediencia, en su ser ontológico, es precisamente una disposición de las potencias racionales del hombre y en concreto de la voluntad en orden a secundar una obligación de justicia cumpliendo el precepto o mandato del superior, el cual implica en sí, debe implicar, la razón de bondad. Es por lo tanto una virtud, y una virtud especial por tener una razón especial de bondad: secundar una obligación de justicia debida al superior (16).

Como virtud especial, modifica de una manera especial el ser accidental del hombre. El hombre por la obediencia debe seguir siendo hombre, con todas sus características, con todas sus res-

(12) Cfr. 1-2, q. 54, a. 3.
(13) Cfr. 1-2, q. 55.
(14) Cfr. 1-2, q. 56, a. 1.
(15) Cfr. 1-2, q. 56, a. 3. «Aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, cuando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est objectum solius appetitivae partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter ad id quod est bonum, non tamen formaliter rub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus» (*De Virtutibus in communi*, a. 7, c.).
(16) «Ad omnia opera bona quae specialem laudis rationem habent, specialis virtus determinatur... Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, et per consequens est bonum... Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc est unum speciale, quod tenentur ejus praeceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus: et ejus speciale objectum est praeceptum tacitum vel expressum» (2-2, q. 104, a. 2, c.). Cfr. II Sent., dist., 44, q. 2, a. 1.

tantes cualidades humanas. Tan sólo se da modificación perfectiva para la operación: la operación que se ordena al cometido propio de la obediencia, que es la voluntad del superior manifestada mediante un mandato. La obediencia, pues, sólo hace que preparar convenientemente a la voluntad para algo que es conveniente al mismo hombre, como es cumplir un deber de justicia (17).

2.° *La obediencia en su ser psicológico o como actuación.*

La obediencia psicológicamente considerada, es la actuación de esta disposición o del sujeto dispuesto por el hábito o virtud de la obediencia.

Así considerada, es un movimiento preciso, determinado. con unas características especiales. Estas características están determinadas por el modo de ser del que manda y del que obedece. Ambos son seres humanos, racionales. Mover racionalmente es hacerlo mediante el entendimiento y la voluntad, es imperar (18). La obediencia es, pues, el acto racional del hombre que se mueve racionalmente bajo el impulso de una voluntad competente que le ordena, que preceptúa, que manda, que impera (19). El que obedece siempre obra bajo el impulso del imperio del que manda (20). Propiamente hace acto de obediencia, cuando el que lo realiza se mueve conforme a la voluntad del que preceptúa (21).

Para que se dé este acto, y sea acto de obediencia, se precisan por una parte unos elementos fundamentales sin los cuales

(17) «Obedientia sicut et quaelibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem ad id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiae est praeceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis» (2-2, q. 104, a. 2. ad 3um.).

(18) «Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis... Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando» (1-2, q. 17, a. 1, c.).

(19) «Oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere» (2-2, q. 104, a. 1, c.).

(20) «Ille qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit» (2-2, q. 104, a. 4). «Obediens movetur ad imperium praecipientis» (Ib., a. 5).

(21) «Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis» (*IV. Contra Gent.*, cap. 53, n. 14).

carecería de sentido, y por otra, unos elementos formales esencialmente constitutivos del acto de obedecer.

a) *Presupuestos básicos.*

Se ha dicho que el movimiento, el acto por el que se realiza la voluntad de otro, imprime un impulso en la voluntad del que actúa mediante el precepto. La moción del imperio puede ser de dos clases: moción poniendo cierta necesidad en quien está sujeto, y que propiamente se llama imperio, o disponiendo al imperado para impetrar la realización de algo pero sin necesidad, y que se llama impetración o petición (22). En rigor sólo puede darse el acto propio de imperio cuando existe una diferencia, una desigualdad entre el que preceptúa y el que recibe y ha de ejecutar el precepto. Sólo el superior puede imponer necesidad, exigir que se secunde su precepto. Un igual no tiene este poder, no puede imperar en otro que le sea igual (23). Por lo tanto, para que tenga lugar la obediencia, que es precisamente la ejecución del mandato de otro, se requiere que haya desigualdad (24).

Asimismo se requiere que esta desigualdad esté formalmente constituída por una superioridad competente y capaz de imperar con cierta necesidad. Se puede ser desigual con superioridad por diversas razones y motivos: ontológica, física, psicológica y moralmente. Por esta superioridad la persona excelente será acreedora de una reverencia especial, la que dan las virtudes

(22) «Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo: et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo... Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliquorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens: et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando. Alio modo sicut inducens et quodammodo disponens. Et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sint aequales, sive sint superiores» (2-2, q. 83, a. 1).

(23) Cfr. CAJETANUS, In 2-2, q. 104, a. 1.

(24) Por este requisito puede darse una dificultad contra la obediencia, y es la real desigualdad existente entre el que manda y el que obedece. Desde luego, todos admitirán esta capacidad en Dios. Que se dé desigualdad entre los hombres es una cuestión hoy discutida. Santo Tomás defiende esta desigualda incluso en el estado de inocencia. Cfr. 1, q. 96, a. 3. La desigualdad que se precisa para la obediencia entre los hombres queda aclarada al decir la clase de superioridad que se requiere.

honorantes: religión, piedad y observancia (25). Para el acto de obediencia no se requiere ninguna de estas clases de superioridad: la superioridad propia que exige la obediencia es la jurídica (26). Esta superioridad jurídica se da cuando el superior tiene un poder dominante con derecho a preceptuar, correspondiendo en el inferior una obligación a seguir el precepto (27). Dominio, poder, autoridad, es lo más básico y fundamental para que se dé acto de obediencia. El acto de obediencia se extiende y obliga hasta allí donde se extiende el poder, el dominio (28).

b) *Elementos formales constitutivos del acto de obediencia*

La desigualdad y la potestad jurídica se precisan previamente para que el acto de obediencia tenga razón de ser, tenga fuerza obligatoria, pero lo que propia y formalmente integra este acto son los siguientes cuatro elementos:

Primero: La proposición del precepto.—El precepto es el término, el objeto formal de la obediencia. La obediencia, nos dice Santo Tomás, es una virtud especial y tiene su especial objeto en el precepto tácito o expreso del superior (29). El precepto es una proposición que, por disposición divina y por el derecho natural, tiene fuerza obligatoria (30). En esta proposición puede verse la idea que envuelve como proposición y el precepto en cuanto tal, el mandato, la orden que se debe de cumplir. El con-

(25) Cfr. 2-2, q. 80, a. único. También 2-2, q. 81; qq. 101-103.

(26) La superioridad que exige la obediencia no es una superioridad específica, de modo que el que manda sea de un orden ontológico distinto del súbdito. Esta se da en la obediencia de los seres infrahumanos. Pero entre los hombres la superioridad no ha de ser específica, aunque puede serlo. Cfr. 2-2, q. 104, a. 1.

Tampoco se precisa que el superior sea superior psicológica o moralmente. En el orden social y jerárquico muchas veces la superioridad jurídica está en personas que psicológica o moramente son inferiores. No se tiene el derecho de mandar por ser mejor o estar mejor dotado, sino por tener un poder jurídico legítimamente adquirido, y adecuadamente ejercido. (Cfr. II Sent., dist. 44, q. 2, a. 2).

(27) Cfr. 1, q. 96, a. 4.

(28) «Cum obedientia praelato debeatur, ad illa se extendit ad quae se extendit jus praelationis». (Quodlibetum II, q. 5, a. 1, 9). «Quamvis omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestate» (2-2, q. 105, a. 2).

(29) Cfr. 2-2, q. 104, a. 2.

(30) Cfr. 2-2, q. 104, a. 1.

tenido o idea puede darse sin que tenga fuerza obligatoria moral bajo la razón de precepto y se da siempre que el hombre por su propia cuenta intenta hacer algo. Pero de hecho, el contenido que presenta la orden del superior, está formalizado concretamente con el carácter de precepto (31). El superior tiene que manifestarlo de alguna manera, bien explícita, bien implícita o tácitamente. Mientras que este precepto no se dé y se conozca, no puede hablarse de acto de obediencia. Pero el acto de obediencia no comienza por hacerse la proposición del contenido, sino por hacerse la proposición del precepto. Lo que caracteriza la obediencia no es el contenido—por el contenido el acto será de la virtud a que corresponda lo que se intenta—, sino la razón de precepto (32).

Segundo: La aceptación del precepto.—La aceptación de la proposición con su doble referencia la hace el súbdito, el que ha de realizar el acto. Con ella comienza el funcionamiento propio del acto de obediencia. Esta aceptación es un acto de juicio. El precepto se manifiesta por una proposición y toda proposición es, antes que nada, una idea: una idea del contenido y una idea de la formalidad o circunstancialidad de mandato. Ahora bien, toda idea que recibe o hace el hombre, la recibe y la hace mediante un juicio. Con respecto al contenido y mandato «el sujeto humano recibe esta palabra, la juzga, la asimila, la hace suya y después la cumple. Su dignidad exige que no sea una proposición impulsante quedando él pasivo, como un ser inanimado, sino por el contrario que sea movido por una transmisión del pensamiento que se realiza normalmente en la transmisión de una orden y precepto» (33) y que se acepta, también normalmente, en la inteligencia.

Tercero: El sometimiento de la voluntad.—Ante la aceptación o recepción intelectual del juicio del superior con su doble característica, la voluntad debe actuar en consecuencia y debe actuar según la disposición tenida por la virtud de la obediencia, esto es, sometiéndose a la proposición que la inteligencia ha aceptado y le presenta y sometiéndose a ella precisamente bajo

(31) Cfr. 2-2, q. 104, a. 2 ad 1um.
(32) Cfr. 2-2, q. 104, a. 2; II Sent. dist. 44, q. 2, a. 1.
(33) Henry, A. M., O. P.: «Obediencia común y obediencia religiosa». Documentos, n. 16, p. 16.

su formalidad de precepto. La obediencia como virtud especial, siempre actúa en orden al mandato. Y como virtud moral exige que sea la voluntad la potencia que se relacione con el propio acto (34). De lo contrario, aunque se den los otros elementos, incluso el que se indicará después, no habrá acto de obediencia. Habrá acto bueno de virtud, por otras razones, siempre que la voluntad no rechace la razón de precepto (35).

Cuarto: La ejecución del mandato.—Como último elemento para el acto completo y perfecto de la obediencia, se requiere la ejecución del mandato. La ejecución externa no es esencial para que se dé acto humano y acto de virtud (36). Pero siempre que no haya un obstáculo justificante para la ejecución, ésta se precisa para que el acto humano sea propiamente acto de virtud.

Conclusión.—De todo lo dicho sobre el acto de la obediencia puede concluírse: obedecer formalmente consiste en la aceptación de un precepto y en el sometimiento de la voluntad al mismo, estando dispuesta para su ejecución.

Y como conclusión general de todo este punto, tenemos que la obediencia es virtud, esto es, una disposición de la voluntad por la que ésta se encuentra en condiciones de poder aceptar la orden de un superior con autoridad jerárquica, someterse a ella y cumplirla.

c) *Necesidad de la obediencia.*

El concepto de necesidad aplicado a la obediencia, como disposición y como acto, presenta dos cuestiones distintas que es preciso separar para llegar a una conclusión conveniente. Tal vez el conjuntar esta doble necesidad sea lo que lleve a considerar a la obediencia como antinatural al hombre. Es distinta la necesidad de existir, la necesidad que de ella se tiene y la necesidad que implica en su actuación. Que sea necesaria la obediencia no quiere decir que de una manera necesaria haya que obedecer, sin posible juicio y sin libertad, y menos que necesariamente haya que someterse en todo, de una manera absoluta y pasiva.

(34) Cfr. 2-2, q. 82, a. 2; q. 88, a. 6.
(35) Cfr. 2-2, q. 104, a. 2, ad 3um.
(36) Cfr. 1-2, q. 20, a. 5.

A) *La necesidad de existencia de la obediencia.*

La obediencia es algo necesario, como es necesario se den disposiciones que afecten a los seres en su ser y en su obrar. Está basada esta necesidad en la imperfección de las cosas naturales. Todo lo que por ser imperfecto en su ser y en su actuar esté en potencialidad, requiere unas disposiciones naturales, aunque sobreañadidas para su completo ser y para su perfecta actuación. Esta necesidad se da en todos los seres creados. Primero, por estar en potencia respecto al acto; seguido, en muchos, por estar en potencialidad para diversas cosas distintas a las que se deben de determinar en concreto, y tercero, por darse diversos modos de ser determinado a tal cosa concreta (37).

La necesidad de disposiciones o hábitos que determinan el ser y el obrar de las criaturas, tiene plena aplicación a la obediencia. Los seres creados, el hombre, están en indefinida potencialidad para la operación, y puede concretarse de indefinidos modos. Uno es por la obediencia. Es necesaria, pues, para la operación concreta que se determina con el mandato preciso del superior.

Para secundar la orden del superior se precisa la disposición habitual, que es la obediencia. Pero ¿por qué se debe secundar esta orden? En concreto, ¿por qué unos—los inferiores—deben someterse a la orden de otros—superiores?—. La respuesta se fundamenta en el derecho natural y en el derecho positivo divino.

El fundamento básico de la obediencia, como se ha indicado, está en la superioridad jurídica o poder dominativo de los superiores sobre sus subordinados. Esto es así por exigencias del derecho natural, lo que «a natura» y por exigencias de las mismas cosas determina Dios, y del derecho positivo divino, lo que para mejor comprensión del derecho natural determina Dios con un mandato o ley especial.

Por derecho natural se sabe que la razón de la autoridad está en la naturaleza social del hombre. Siendo el hombre naturalmente social, como en toda sociedad debe haber un principio ordenador jerárquico, entre los hombres, por exigencia de este derecho, debe darse la autoridad o poder dominativo (38).

(37) Cfr. 1-2, q. 49, a. 4.
(38) Cfr. 1, q. 96, a. 4.

También Dios expresamente ha establecido la autoridad entre los hombres. Así lo dice taxativamente San Pablo: «cada cual esté sometido a sus superiores que tienen autoridad, ya que toda autoridad viene de Dios, y todas las que existen vienen de Dios. El que se subleva contra la autoridad se subleva contra Dios» (39).

De esto se deduce que en última instancia la obediencia tiene su razón de ser en el derecho natural y en la disposición positivo-divina.

Así lo dice claramente Santo Tomás en un artículo lleno de un sentido filosófico-teológico: «del mismo modo que en los seres que carecen de poder autodeterminante sus acciones proceden de las potencias naturales, las acciones humanas proceden de la voluntad. En los primeros, los superiores han de mover a los inferiores para sus acciones por haberles sido dado por Dios una virtud natural superior. Del mismo modo en las acciones humanas el superior, por su voluntad y en virtud de la autoridad que Dios le ha delegado, ha de mover a los inferiores. Debe tenerse en cuenta que mover por la voluntad y el juicio es dar un precepto o mandato. Por lo tanto, así como por derecho natural divinamente establecido, los inferiores que carecen de poder autodeterminante tienen necesidad de someterse a la moción de sus superiores, así EN EL ORDEN HUMANO POR DERECHO NATURAL Y POSITIVO-DIVINO, LOS INFERIORES DEBEN OBEDECER A SUS SUPERIORES» (40).

B) *La necesidad que impone la obediencia.*

La necesidad de obedecer exigida por el derecho natural y divino-positivo tiene distintas características según el modo de ser los subordinados. Tanto los seres racionales como los irracionales, deben seguir la moción del superior, someterse a su imperio. Los seres racionales, según su modo de ser; también los seres irracionales según su modo de ser (41).

En los seres irracionales el modo de someterse es automático, sin libertad de ninguna clase—no tienen el privilegio de la libertad—, al no tener en sí la capacidad de autodeterminarse. Nece-

(39) Ad Romanos, 13, 1-7.
(40) 2-2, q. 104, a. 1.
(41) II Physic., VIII, lect. 13.

sitan de una manera absoluta la intervención de otro, que esté sobre ellos y sobre sus potencias. Supuesta la actuación de los seres infrahumanos, se precisa que hayan seguido previamente la moción del superior. La expresión «los seres irracionales que carecen de poder autodeterminante, tienen necesidad de someterse a la moción de sus superiores», equivale a decir que necesariamente, con necesidad física, absoluta, han de someterse. De lo contrario, la acción es imposible.

En los seres racionales es bien distinto. Sus potencias, entendimiento y voluntad, le hacen dueño de sus actos. Los puede poner cuando quiere. Tiene facultad electiva para la acción y para el modo de la acción. Tiene el privilegio de la libertad. Puede autodeterminarse. Pero aunque el hombre, por la voluntad libre pueda autodeterminarse para la acción, y para el modo de la acción, esta autodeterminación se hace por el influjo de la potencia ordenadora, la razón, mediante el consejo y el imperio que ejerce en la voluntad. Sin este consejo e imperio la voluntad estaría en plena potencialidad y por sí misma no se determinaría la actuación. El hombre para sus actos tiene una necesidad absoluta psicológica y por tanto metafísica, del consejo e imperio. En sus actos interiores siempre obrará bajo el influjo de estos dos actos de la razón. De no ser así, la acción no sería propiamente humana, sino tan sólo natural o del hombre.

Pero no es éste el caso del imperio o consejo de los seres exteriores. El hombre necesita este consejo e imperio externo de una manera distinta. Imponen una necesidad relativa, para mejor conseguir el fin propuesto. La acción consiliativa e imperante de los otros, es necesaria para mejor «ad bene esse» poder hacer o tener un juicio consiliativo que dé mayor seguridad en la perfección de la obra para conseguir su fin. Para mejor conseguir el fin, se precisa el consejo de quien mejor conozca. Es, pues, necesaria esta moción, y es necesario secundarla con una necesidad de fin, o si se quiere, con una necesidad de medio exigida por la naturaleza moral de la cosa. Pero por determinación divina esta necesidad adquiere la modalidad de precepto. Dios ha determinado que la seguridad de la obra y su perfección, incluso dentro del orden racional, se tenga moviendo preceptivamente los superiores a los inferiores. Por lo tanto, obedecer es necesario con necesidad de medio por un precepto. Pero esta necesidad es siempre una necesidad libre. El hombre sigue

siendo dueño de sus actos y debe secundar el acto de obediencia con un acto libre interior. «Dios ha dejado al hombre bajo la acción de su propio consejo, no para que haga lo que bien le venga, sino para que al hacer no esté obligado como los seres irracionales, sino para que obre por su libre elección procedente de su propio consejo. Y así como para las restantes acciones de su vida debe moverse por su propio consejo, así también en orden a secundar el precepto de sus superiores y de obedecerles, lo haga por su propia elección y consejo» (42).

II.—RACIONALIDAD DEL ACTO DE OBEDIENCIA.

En la exposición que se ha hecho de la naturaleza de la obediencia considerada como disposición y como acto, aparece condicionada por su misma naturaleza y por el modo de ser del hombre, con unas características que son básicas para determinar cómo ha de ser el acto de obediencia en el hombre. Este siempre tiene que actuar como hombre. Todo hábito bueno que le modifique, ha de hacerlo perfeccionando su ser y su obra. Por tanto la actuación modificada por una disposición habitual debe también acomodarse al modo de ser del hombre. Fundado en esto, se ha llegado a la necesidad que impone la obediencia en el hombre. Es libre, tiene capacidad de autodeterminarse y de regirse, puede elegir los medios en orden al fin, de lo cual le viene su responsabilidad, la imputabilidad de sus actos, la moralidad. La obediencia para ser humana tiene que someterse a estas condiciones.

El hombre no renuncia, no puede renunciar, a regirse por su propio consejo, por su propia capacidad inquisitiva de medios, cuando obedece, sino que este mismo acto de obediencia debe estar previamente aceptado por el propio consejo (43). Tampoco deja de ser su conciencia el dictado último práctico de moralidad en sus actos. La obediencia, como dictado del superior, puede ser una regla mediata, segunda de moralidad (44), pero siempre y en suprema instancia la conciencia será el dictado último y el

(42) 2-2, q. 104, a. 1 ad 1um.
(43) «Sicut ad alia facienda—homo—debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus» (2-2, q. 104, a. 1 ad 1um).
(44) Cfr. 2-2, q. 104, a. 1, ad 2um.

que caracterice la moralidad del acto, incluso de obedecer (45). Más aún, el obedecer debe proceder de un acto libre de voluntad. La necesidad de obedecer no implica determinismo. El acto ha de conservar su condición de libre, teniendo que intervenir el juicio y voluntad propia para que este acto se realice siendo humano y libre (46).

En el acto de obedecer, el hombre debe comportarse racionalmente. Este acto debe acomodarse y exige las prerrogativas de racionalidad y libertad. Cuando esto desaparezca, cuando el obedecer implique necesidad, sin libertad, dejará de ser de obediencia, y dejará de ser humano, para reducirse a un fatum, a un simple acto natural, no humano.

La racionalidad de la obediencia se da por la actuación propiamente humana en el acto de obedecer. No puede admitirse que el hombre ante un precepto se comporte pasivamente, se retrotraiga de sí mismo para adherirse al juicio y al querer del superior, anulando de una manera total lo autónomo del hombre, podríamos decir su psicología racional. Hablar de la obediencia como un cadáver, es reducirla a un acto físico, no humano (47). El hombre nunca puede, por ninguna razón, perder su condición racional. Ni siquiera con respecto a Dios, el cual siempre actúa salvando su libertad (48).

Respecto a Dios, el hombre libremente deberá adherirse al juicio y al querer divino, a pesar de los inconvenientes que vea, a pesar de la irracionalidad e inmoralidad aparente que el acto de secundar el precepto divino representa (49).

También la obediencia al superior humano debe ser un acto racional y divino. La actitud radical de la voluntad, modificada por la virtud de la obediencia, debe ordenarse a todos los posi-

(45) Cfr. De Verit. q. 17.
(46) Cfr. 2-2, q. 104, a. 1 ad 3um.
(47) Cfr. Taymans: «Contrefaçons de l'obéissance».—Henry: «Obediencia común y obediencia religiosa».
(48) «Sicut Dionysius dicit, ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur» (1-2, q. 10, a. 4); Cfr. 1, q. 19, a. 8.
(49) Cfr. 2-2, q. 104, a. 4.

bles mandatos y aceptarlos. Sin embargo, nunca puede exigirse que el hombre se someta a él como un cadáver o un animal. El precepto es un medio en orden al fin, y el consilio propio del hombre debe actuar sobre este medio, debe conocer su conveniencia y disconveniencia y secundarlo según el resultado obtenido.

1.° *Razón y libertad en el acto de obedecer.*

La obediencia hace que el sujeto humano se someta al mandato y lo cumpla por exigencias de derecho natural y positivo-divinas.

La relación existente entre la disposición o virtud y su objeto es teórica. La real se da cuando la virtud, mediante el acto, se ordena a su objeto. Esto se ha de hacer con un acto humano, y el principio de todo acto humano ha de ser la voluntad (50). Y cuando este acto procede de una voluntad mejor dispuesta, previo acto consiliativo y electivo, más perfecto será como acto humano (51).

Para que la obediencia sea acto perfecto, como acto de obediencia y como acto humano, para que sea racional, se requiere por una parte sometimiento de juicio y de voluntad, y por otra, una actuación libre. ¿Cómo puede ser esto?

Se ha dicho anteriormente que lo formal del acto de obediencia consiste en el sometimiento de la voluntad al precepto del superior. La perfección de su acto estará en la perfección del sometimiento.

Los grados de sometimiento por el modo de hacerlo y por las cosas a que se presta, es diverso. Puede hablarse de un sometimiento cuantitativo o extensivo en relación a los elementos que caracterizan la obediencia, y de un sometimiento cualitativo o intensivo en cada uno de esos elementos. El mayor sometimiento intensivo o cualitativo se da cuando la voluntad más pronta y decididamente se somete a la orden del superior, o a cada uno de los elementos que integran el acto de obediencia. Estos elementos por parte del hombre que obedece, son el juicio, la voluntad y las potencias ejecutivas. En cada uno puede darse

(50) Cfr. 1-2, q. 1.
(51) Cfr. 1-2, q. 20, a. 2.

un grado sumo de sometimiento: grado sumo de sometimiento intensivo. El sometimiento extensivo se refiere a cada uno de los elementos. Puede hablarse de sometimiento de juicio, de la voluntad y de las potencias ejecutivas, conjunta y separadamente. Será plenamente extensivo, cuando haya sometimiento de todas y de cada una de las potencias que intervienen. Y serán plenamente intensivo y extensivo a la vez cuando cada una de las potencias se sometan tanto cuanto pueden en sumo grado. Según se dé uno u otro, con defecto de los restantes, tendremos un grado mayor o menor de sometimiento.

Podemos, pues, hablar de un sometimiento material o de las potencias ejecutivas. Este sometimiento se da, en efecto, cuando se hace la cosa mandada, pero sin que ni el juicio ni la voluntad intervenga favorablemente en el acto de obediencia—obediencia material, de simple ejecución—(52). Así cabe hablar de una destrucción de la personalidad. Lo característico del hombre se queda al margen del acto o queda anulado. Este acto no puede ser propiamente acto de obediencia. Lo es externamente, como un simple factum, pero no lo es interna y propiamente por no intervenir en él las potencias que le darían el carácter de acto humano, de acto de virtud y de tal virtud. No es acto de obediencia por no ser acto humano.

En segundo lugar, podemos hablar de un sometimiento de voluntad. Este se da cuando la voluntad ciertamente se adhiere al precepto del superior, pero de una manera espontánea, sin previo acto consiliativo o en contra del mismo. Este acto será acto de obediencia, ya que lo que le caracteriza es el sometimiento de la voluntad. Pero no sería acto de obediencia considerada como acto humano. También iría en contra de algo que es esencial al acto humano. Iría contra la razón o estaría al margen de ella.

En tercer lugar, podemos hablar de un sometimiento de juicio. Este se daría cuando la razón, en su función intelectiva, se adhiriera plenamente a todo lo que integra el precepto, esto es, al contenido y al mismo precepto. Al darse este sometimiento habría acto perfecto de obediencia, supuesto el sometimiento consiguiente tanto de la voluntad como de las potencias ejecu-

(52) Cfr. 2-2, q. 104, a. 2 ad 3um.

tivas (53). Y sería acto humano, ya que al obedecer intervendrían todas las potencias que lo integran.

Siendo la obediencia perfecta por el perfecto sometimiento de todas las potencias que intervienen en el acto humano, ¿cómo se salva la libertad del acto humano en el acto de obedecer? De no salvarse esto tendremos que el acto de obedecer, cuanto más perfecto sea, más anula los valores humanos.

La conclusión no puede tener cabida, sencillamente porque en ella se supone que el acto de sometimiento va contra los valores humanos, contra las potencias racionales, prescindiendo de ellas. Y precisamente en esto es donde se salva la libertad del hombre. Debe someterse libremente, con razón y con voluntad. En el acto de sometimiento hay que seguir el mismo proceso psicológico que se sigue en la realización de cualquier otro acto humano, salvando los elementos que le hacen ser propiamente humano: juicio y voluntad libre.

El juicio en el acto de obediencia puede ser de tres tipos distintos: juicio especulativo sobre el poder del superior, y sobre el contenido de la cosa mandada; juicio práctico sobre la conveniencia del mandato y del contenido del mismo, y juicio inquisitivo de causas que mueven al superior a ver las cosas así y a mandarlas. De estos juicios, siempre hay que salvar el juicio especulativo y práctico del mandato—poder de mandar y conveniencia del mandato—a favor del superior. El súbdito ha de aceptar la autoridad que asiste al que da la orden y la debe respetar sin limitarla, acomodando libremente su juicio al juicio del superior. Pero podrá retener su juicio, sin que esto vaya contra la obediencia, sobre el contenido del mandato y la conveniencia de realizarlo hic et nunc. Puede el súbdito seguir pensando de distinta manera que el superior sin que esto suponga insubordinación de ninguna clase. La obediencia no hace que el súbdito vea las cosas de distinta manera. Es una virtud moral que no afecta al entendimiento haciéndole ver las cosas de distinta manera (54). Pero repito siempre que libremente se adhiera la razón y la voluntad al mandato, bajo la razón de mandato, y libremente se disponga a realizarlo.

De la voluntad hay que decir algo parecido. La voluntad del súbdito no se cambia por el mero hecho de serle mandado una

(53) Cfr. 2-2, q. 104, a. 2 ad 3um.
(54) Cfr. 2-2, q. 1, a. 3 ad 1um.

cosa. No se puede querer lo que repugna porque sea mandado. Lo que sí se debe de querer siempre y libremente es el mandato en cuanto mandato. La voluntad debe someterse a él y debe quererlo. De lo contrario no habría lugar al acto de obediencia. Pero la voluntad no se ha de identificar con el querer del superior respecto al contenido del mandato (55). Incluso puede querer lo contrario por aparecer a la voluntad como algo contrario a su querer. Esto es de orden meramente psicológico y el mandato, en cuanto tal, no tiene capacidad de cambiar la psicología humana.

De esto se deduce que lo interno, lo propio del hombre, se salva en el acto de obedecer. Este acto no impone querer lo que el superior quiere no exigir, pensar lo que el superior piensa, pero sí se exige que el súbdito quiera el mandato y lo juzgue competente y bueno, y esto libremente, esto es, por acto de elección procedente del propio consilio.

Al ser el sometimiento que se requiere—sobre el mandato—algo que procede del propio consejo, de la propia elección, el acto es racional, humano. No va ni en contra del súbdito ni en contra del poder jerárquico.

Todo acto de obediencia que no siga este proceso, en el que haya que perder algo de esto que siempre se debe salvar, deja de ser o acto de obediencia o acto humano. Pero con la particularidad de que todo acto de obediencia que haga perder los valores humanos, al dejar de ser acto humano, deja de ser acto de obediencia, mientras que un acto que deja de ser de obediencia, por ir contra el poder jerárquico, no deja de ser acto humano. Será acto humano de inobediencia (56), o será acto humano que debe quedar al margen del carácter de obediencia por no tender al precepto (57), o por unas razones que permitan libremente no

(55) Esta identificación no se exige ni siquiera con respecto a la obediencia que se presta a Dios. No se ha de querer lo que quiera el superior, sino lo que él quiera que queramos. «Etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini praecipue innotescit per praeceptum divinum» (2-2, q. 104, a. 4 ad 3).

(56) Cfr. 2-2, q. 105.

(57) «Si autem id quod ei—homini—praecipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione praecepti, sicut accidit in prosperis; iam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter praeceptum, sed propter propriam voluntatem» (2-2, q. 104, a. 2 ad 3um).

hacer lo que se manda, al no ser lo mandado objeto propio de la virtud de la obediencia por trascender sus límites (58).

Esta conclusión nos lleva lógicamente a formular la siguiente pregunta: ¿Este proceso que se debe seguir y las condiciones racionales del hombre hacen imposible el acto de obediencia en algunos casos? O en otros términos: ¿Acaso puede darse que el obedecer—someterse—vaya en contra de las condiciones de la obediencia y de la racionalidad del hombre? En efecto, sí. De ahí que la misma obediencia y el modo de ser del hombre impongan unos límites al obedecer. Cuando haya sometimiento en contra de estos límites o más allá de ellos, no hay acto de obediencia, precisamente por ser irracional el sometimiento que se presta.

2.° *Razón y libertad en los límites de la obediencia.*

La razón y voluntad que debe presidir el acto de sometimiento en el que propiamente se da obediencia, dejan un margen amplio en el que aparece su racionalidad. El acto consiliativo permite decir que no hay acto de obediencia aunque se dé sometimiento, cuando éste va contra la razón en dos casos: primero, cuando hay un mandato claro y contrario de un superior mayor, y segundo, cuando en el sometimiento se comprometen los valores inalienables del hombre. Sólo cuando esto quede salvado, puede salvarse la obediencia y la racionalidad.

Se salva, en efecto, en una obediencia total y plena, cuando el superior tiene un dominio absoluto, no participado ni mediatizado, y unas garantías de infalibilidad y de suma bondad. El acto previo consiliativo, en este caso, aconseja que haya sometimiento. Este es, pues, racional. Cuando no se dé esta superioridad con las subsiguientes garantías, el acto consiliativo puede aconsejar obedecer o dejar de hacerlo, siempre bajo unos postulados objetivos y sinceros. Por lo tanto, debemos distinguir la racionalidad de la obediencia universal al supremo dominio de Dios y la racionalidad en el sometimiento a los hombres.

a) *Racionalidad de la obediencia universal a Dios.*

Sin duda de ninguna clase, la obediencia universal a Dios, tanto de las criaturas irracionales como del hombre, es según

(58) Cfr. 2-2, q. 104, a. 5.

razón, es racional. Podrán darse dificultades, incluso aparentemente y según nuestro modo natural de pensar, contradicciones; pero siempre será legítimo que el hombre se someta a Dios, libremente desde luego, aunque con unas exigencias inalterables de justicia.

La obediencia no tiene una medida cuantitativa. Cuanto mayor sometimiento, mayor perfección se dará en ella. Y cuando este sometimiento sea según razón, mayor perfección habrá en el acto humano que juzga su conveniencia y lo elige libremente. Las limitaciones de la obediencia no están en someterse más o menos a quien legítimamente detenta y ejerce la autoridad. En esto, la perfección está en lo sumo. La posibilidad de exceso se da al obedecer a quien no se debe o en las cosas que no se puede (59). Y esto se da por no tener poder auténtico sobre el súbdito al existir una orden clara y contraria de un superior mayor, o por no tener poder sobre las cosas que se mandan (60).

En Dios no puede darse exceso por ninguna de estas circunstancias. Tiene la máxima superioridad en todos los órdenes y por tanto tiene sumo derecho a preceptuar, respondiendo a este derecho una obligación en todo ser creado (61). Todos y todo se le debe someter. La deuda que la criatura, nuestra deuda para

(59) «Attenditur autem eius—obedientiae—superfluum non quidem secundum *quantum*, sed secundum alias circumstantias: inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet vel in quibus» (2-2, q. 104, a. 2, ad 2um). «Obedientia, sicut et aliae virtutes, potest esse medium duorum vitiorum. Sciendum tamen quod non in omnibus virtutibus potest accipi superabundantia secundum quamlibet circumstantiam, aliis circumstantiis rite ordinatis, ut patet in hac virtute, quae dicitur veritas, cuius medium attenditur secundum hoc quod homo talem se esse ostendit qualis est; superabundantiam huius circumstantiae *quantum*, aliis circumstantiis rite ordinatis, ut scilicet homo possit nimis hanc veritatem servare, sed superabundantia eius est ex hoc quod aliquis de se maiora ostendit quam sint, quod est secundum hanc circumstantiam quae est *quid*. Similiter etiam dico quod superabundantia obedientiae accipitur secundum hoc quod obedit in illis in quibus debet non obedire, non autem secundum hoc quod obediat plus quam debet, aliis circumstantiis ordinate suppositis» (II Sent. dist. 44, q. 2, a. 1, ad 1um.).

(60) «Ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo, propter praeceptum maioris potestatis... Alio modo, non tenetur inferior suo superiori obedire si ei aliquid praecipat in quo ei non subdatur» (2-2, q. 104, a. 5).

(61) «Ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate omnes voluntates tenentur obedire divino imperio» (2-2, 104, 4).

con Dios, es infinita y nunca se podrá saldar suficientemente por mucho que se le entregue. Por la razón de deuda, derivada de ser nuestro principio universal, se exige que le sometamos nuestras acciones externas así como nuestra voluntad e incluso nuestro juicio. Sólo a El se le debe todo cuanto interna y externamente tiene el hombre (62). Ante Dios hay que sacrificar el propio juicio y la propia voluntad. Tiene derecho a nuestra fe incondicional, por la que sometemos nuestro juicio admitiendo cuanto El dice, y a nuestra confianza total por la que le ofrecemos nuestra voluntad, deseando lo que El quiere aunque no sea conforme a nuestro querer, y por fin, tiene derecho a la entrega absoluta de nosotros mismos, de todo nuestro ser. Luego por razón del sentimiento, tiene la máxima razón de ser obedecido.

Y esto, aunque a veces parezca en contra de la razón o en contra de las virtudes. Dios nunca obra en contra de la naturaleza, ya que la naturaleza es precisamente lo que Dios hace, aunque ciertamente obra en contra del curso ordinario de la naturaleza. Tampoco obra contra las virtudes, algo que no sea virtuoso o bueno, ya que su voluntad es la regla de la bondad de las cosas, aunque sí obra en contra del modo acostumbrado de las virtudes (63). Siempre hay que juzgar como bueno lo que El dispone, porque en efecto lo es y siempre se debe querer por lo menos lo que El quiere que se quiera (64).

b) *Racionalidad de la obediencia a los hombres.*

La racionalidad de la obediencia a los hombres es, sin duda, la cuestión más debatida y más difícil de solucionar. Se trata de determinar cuándo es racional y cuándo no prestar sometimiento a los hombres con verdadero acto humano y con verdadero acto de obediencia. Es relativamente sencillo ver la racio-

(62) «Sunt tria genera bonorum humanorum quae homo potest contemnere propter Deum: quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animae, inter quae quodammodo praecipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur» (2-2, q. 104, a. 3, c.).

(63) «Sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia haec est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur, operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturae; ita etiam Deus nihil potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanae quod Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum» (2-2, q. 104, a. 4, ad 2m.)

(64) Cfr. 2-2, q. 104, a. 4, ad 3m.

nalidad de la obediencia o sometimiento universal a Dios. Su poder absoluto y sus garantías de infalibilidad e indefectibilidad moral aconsejan al hombre este sometimiento, presentándolo como conforme al ser, al pensar y al querer del hombre, incluso cuando aparentemente parezca ir contra estos valores. No sucede lo mismo con el sometimiento que se debe prestar a los hombres superiores. Estos ni tienen un poder absoluto ni tienen la garantía de infalibilidad e indefectibilidad moral. Por el mero hecho de ser algo mandada por un hombre, no queda indefectiblemente cualificado como cierto, bueno u honesto. Seguir la orden de un superior puede, pues, ser algo bueno o virtuoso, y puede ser malo o vicioso: hacer la obediencia racional o irracional (65).

Bajo dos puntos de mira extremos se hace irracional la obediencia. Desde el absolutismo dictatorial, que la hace irracional por anti-humana, y el libre examen, que la hace irracional como obediencia.

En efecto: Es frecuente afirmar que el superior representa a Dios, de quien es ministro inmediato de sus órdenes—absolutismo pietista—e incluso que el superior es el mismo Dios—absolutismo racial o estatal—. Cuando manda el superior, se dice, no hay que pensar que manda el hombre, sino Dios. Esto, que es cierto en algún sentido, puede prestarse a graves equivocaciones. Y es la de pensar que el superior es un sustituto puro y simple de Dios, con los mismos privilegios de infalibilidad e

(65) Santo Tomás, hablando de los requisitos para que la obediencia sea ordenada o no, exige cuatro condiciones: que sea ordenada, pronta, perfecta y discreta. «Possumus quatuor notare, quae sunt necesaria ad obedientiam. Primum est ut sit *ordinata*. Et dico ordinata quia primo deserenda sunt vitia, et postea obediendum est ad operationem virtutum... Secundum vero esto, quod debet esse *festina*... Tertium vero, quod debet esse *perfecta*, ut non solum quod jubetur, sed eo modo quo jubetur fiat et quo eis imperatúr... Quartum, quod debet esse *discreta*, ut obediatur cui obediendum est, et in quo, ut non fiat aliquid contra Deum». Super Mattheum, I, 24, n. 152. Asimismo, y en términos parecidos, la obediencia nos dice puede ser: suficiente, perfecta, incauta e ilícita. «Sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo praelato de his quae ad regulam pertinet vel directe, sicut ea quae sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quae ad haec reduci possunt: sicut ministeria exhibenda fratribus, et poenae pro culpis inflictae, et hujusmodi. *Perfecta* autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quae non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat praelato in hisquae sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia *incauta* et *ilicita*». Quodlibetum I, a. 8, a. 1 (15). Véase un texto parecido a este de los Quodlibetales, donde determina qué es obediencia indiscreta, imperfecta, discreta y perfecta. II. Sent. Dist. 44, q. 2, a. 3, c.

indefectibilidad. Si el superior es «el dios» para nosotros, habrá que someterse a él como hay que someterse a Dios, y siempre será racional la obediencia.

Por otra parte se afirma con marcado interés que el superior es un hombre como los demás, sujeto como todos al error, puede tener mala voluntad, y sólo tiene un poder relativo. Esto también en algún sentido es cierto, pero se presta al equívoco. Da pie para que el súbdito pueda discutir todo mandato, sojuzgar la competencia de la autoridad y quedar libre de todo sometimiento cuando bien le plazca. Obedecerá cuando lo crea conveniente y oportuno. Así salvará la obediencia y la racionalidad (66).

A) *Bases para la solución.*

La solución adecuada que supera estos extremismos, se encuentra en la justa y racional compresión de los presupuestos que llamamos básicos: desigualdad y poder jerárquico, y en última instancia en la justa y racional compresión del poder dominativo.

Este poder dominativo, Dios lo tiene «a natura» y en sumo grado. Las creaturas tan sólo tienen un poder vicario, participado de Dios y a El supeditado. Al ser este poder participado, se distingue esencialmente del poder divino. Son analógicos, formalmente distintos y sólo idénticos en algún aspecto. Ahora bien, como el fundamento de ser de la obediencia es el poder, la obediencia a Dios tiene que ser distinta de la obediencia a los hombres. Será racional cuando se obedezca en la medida que el hombre es superior, e irracional en la medida en que no lo sea.

¿Pero quién tiene que determinar cuando el superior tiene poder competente y lo ejerce con legitimidad? No puede dejarse esto al simple juicio del superior sin caer en absolutismo. Tam-

(66) Estos extremos los indica Santo Tomás según la mentalidad de su tiempo, en las objecciones que propone en el artículo primero de la cuestión de la obediencia, donde aparece la posición del libre examen contra su necesidad y en las objecciones del artículo quinto de esta misma cuestión donde se expone la posición absolutista. Cfr. 2-2. q. 104, a. 1 obj. et sol; a. 5 obj. et sol. También puede verse el artículo del P. A. DE SORAS: «La doctrina católica de las exigencias y límites de la obediencia». Documentos, n. 16, pp. 38 ss.

poco en manos del súbdito sin caer en el libre examen. Hay casos que el mandato claramente manifiesta su condición de competente: está determinado «a natura». Otros no son tan claros, y habrá que inclinarse a una parte o a otra, según las circunstancias. En estos casos se debe emplear un método humano y racional, que salve los derechos del superior y los del súbdito (67).

Naturalmente y según razón, el superior, que en algún aspecto lo es, puede dejar de serlo por dos razones. Por darse una autoridad superior que los equipara, o porque el superior preceptúa sobre cosas que están fuera de su alcance, encontrándose frente a ellas en iguales condiciones que el súbdito (68).

Por la existencia de una autoridad superior, no queda destruída la autoridad intermedia. Esta es participación de aquélla, y en suprema instancia de Dios. No cabe contradicción entre ellas. Pero deja de darse autoridad intermedia cuando la autoridad superior o suprema preceptúe algo en contra del mandato del superior inmediato. O éste preceptúe algo en contra del precepto superior. Entonces ciertamente no hay autoridad. Ambos ,súbdito y superior inmediato, son iguales. Su precepto deja de serlo (69).

Por preceptuar algo que está fuera del alcance del superior, también queda destituído de su autoridad siendo igual al súbdito.

---

(67) Puede verse la solución que propone el P. A. de Soras a propósito de los conflictos que la obediencia plantea a súbditos y superiores cuando no está claro si se debe de obedecer o no. Fundándose en los derechos y deberes del superior, correlativos a los deberes y derechos del súbdito, sugiere una solución humana y cristiana. Cfr. «La doctrina católica de las exigencias y límites de la obediencia», pp. 43 ss.

(68) «Obediens movetur ad imperium praecipientis quadam necessitate justitiae, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter. Uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis... Alio modo, ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus accioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia... Et similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo, proter praeceptum majoris potestatis... Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur» (2-2, q. 104, a. 5. c.).

(69) Nos dice San Pedro: «Debe obedecerse a Dios antes que a los hombres». Act. apost., 5, 29. También Santo Tomás, citando la glosa, nos dice: «Si quid jusserit curator, numquid tibi faciendum est si contra proconsulem jubeat? Rursum, si quid ipse proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? Ergo, si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo obtemperandum est Deo» (2-2. q. 104, a. 5. c.).

Las materias sobre las que el superior humano no tiene autoridad son:

Primero: Por razón de lo interior. Sobre el alma, con sus respectivas potencias, entendimiento y voluntad, *naturalmente* hablando ningún hombre está supeditado a otro. Todos son iguales. El alma con sus potencias es dueña de sí misma y tan sólo está subordinada a Dios. Por tanto, en lo íntimo de los pensamientos, en lo íntimo de nuestro querer, patrimonio del alma por su misma condición, nadie está sujeto a obediencia humana (70).

Segundo: Por razón de lo exterior. En lo exterior del hombre hay que distinguir dos cosas: lo que es esencialmente constitutivo, y lo que es prolongación.

En lo esencial del cuerpo tampoco tiene ningún hombre superioridad sobre otro. Todos tienen unos derechos y obligaciones equivalentes que dependen directa y exclusivamente de Dios. Por ejemplo, el derecho a la vida, el derecho de la sustentación y el de la propagación de la especie (71).

En la prolongación, operaciones externas que realiza el hombre, es donde no todos son iguales, teniendo uno poder sobre otro (72). Pero este poder está condicionado por el modo de ser la autoridad participada. Nadie tiene un poder total en todo lo externo del hombre. Puede darse superioridad en los actos del hombre socialmente considerados, como parte del todo que es la sociedad; por la dependencia mediata en el ser: los padres

(70) «In his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo» (2-2. q. 104, a. 5. c.) Al decir que sobre lo interno del hombre ningún hombre tiene poder, se habla como queda subrayado en el texto, naturalmente o en términos generales y filosóficos. Por otras razones de derecho positivo-divino, puede darse que algún hombre tenga autoridad delegada de Dios incluso sobre lo interior. Es el caso preciso del poder eclesial, que lo goza la Iglesia como sociedad y los sacerdotes como Ministros en el foro interno del mismo Dios.

(71) «Secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares: puta in his quae pertinent ad corporis sustentacionem et prolis generacionem. Unde non tenentur nec servi Dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio hujusmodi» (2-2. q. 104. a. 5. c.).

(72) «In his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum racionem superioritatis: sicut miles duci exercitus in his quae pertinen ad bellum; servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exercuenda; filius patri in his quea pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam, et sic de aliis» (2-2. q. 104. a. 5. c.)

sobre los hijos ; por la educación : el maestro sobre el discípulo, etc. (73).

Luego, por razón de la naturaleza de las cosas, al ser todos los hombres iguales en lo interior y en lo esencial del cuerpo, nadie tiene derecho a preceptuar. En lo externo tendrá derecho en la medida y modo del poder legítimamente participado.

B) *Cuándo será racional y cuándo no obedecer al hombre.*

Teniendo en cuenta los principios anteriormente expuestos y las condiciones que debe tener el acto de obediencia para ser de obediencia y humano, podemos concluir :

Primero: No será racional obedecer cuando se da un precepto superior contrario al mandato del superior inmediato. Si dos superiores, el uno de grado más alto y el otro inferior, proponen un precepto, el súbdito en el acto de juicio que precede al sometimiento debe comparar los dos mandatos. Si los halla idénticos o compatibles, racionalmente habrá de obedecer ateniéndose a los dos preceptos. De verlos incompatibles o contradictorios, con razones objetivas, es racional que secunde el precepto superior, dejando el otro como incompetente (74).

Segundo: No será racional seguir el precepto del superior, someterse a él, cuando el superior mande sobre lo interior del hombre o lo externo esencial. Por lo tanto :

---

(73) La diversidad de poder y el modo de participarlo, dan lugar a las distintas clases de obediencia. Podemos hablar de un poder divino y de un poder humano, siendo éste a la vez de orden natural o sobrenatural. Así se tiene la obediencia divina, la obediencia humana sobrenatural—cristiana o eclesial—y obediencia natural. Cfr. E. SAURAS, O. P. : «Aspectos y grados de la obediencia», pp. 69 ss.

(74) «Quamvis omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati» (2-2, q. 105, a. 2, c.). «Praelato non est obediendum contra praeceptum divinum... Si Praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a Domino constitutum, et ipse peccaret praecipiens et ei obediens, quasi contra praeceptum Domini agens : unde non esset ei obediendum» (2-2, q. 33, a. 7 ad 5um). «Abusus praelationis potest esse dupliciter : vel ex eo quod est praeceptum a Praelato contrarium eius ad quod ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti, ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur ; et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire» (II Sent. dist. 44, q. 2, a. 2). Como ejemplos en los que se manifiesta que no hay que obedecer al superior por ir en contra de un precepto superior, véase 2-2, q. 70, a. 1 ad 2um ; quod. 1, q. 8, a. 1 (15) 2 (16).

a) No es racional obedecer cuando se manda pensar de otra manera, o querer de modo distinto al que el entendimiento y la voluntad objetivamente tienden (75).

b) Sería también irracional obedecer el mandato que va ordenado a lo exterior—esencial al hombre y contrario a ello. No es racional obedecer un mandato de suicidio, de abstención total de alimentos, de abstención de relaciones sexuales, etc. (76).

c) Tampoco es según obediencia, aunque pudiera ser un un acto racional, secundar la orden de otro, conceptuada buena y justa, si lo hace fuera del campo de su competencia (77).

Tercero: Será racional la obediencia que el súbdito presta a su superior cuando éste le manda algo acerca de sus obras externas, sobre las que legítimamente recae su autoridad (78).

C) *La conciencia del súbdito y el mandato del superior.*

Incluso en este tercer caso, en que el súbdito puede y debe prestar obediencia racionalmente, cabe una posibilidad de irracionalidad al tener que secundar un precepto, que sin estar determinado como legítimo o ilegítimo por la naturaleza, su conciencia le dicta ser inmoral lo que se le ordena (79).

En este caso, y por principio, es irracional que el hombre obre en contra de su conciencia. La conciencia obliga más que el mandato del superior. Tiene, sobre sus actos, una mayor fuerza obligatoria que cualquier otro dictado que pueda provenir del exterior. Es un vínculo espiritual, intrínseco, superior a

(75) Cfr. 1-2, q. 104, a. 5, c.

(76) Cfr. 2-2, q. 104, a. 5.

(77) «Obedientia respicit in praecepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet» (II Sent. dist. 44, q. 2, a. 2). «Cum autem obedientia praelato debeatur, ad hoc se extendit debitum obedientiae ad quod se extendit ius praelationis»» (Quod. II, q. 5, a. 1 (9). Secundar la orden de otro que no tiene poder dominativo sino que es igual o superior tan sólo en dignidad, será acto de otra virtud, pero por obediencia, no hay obligación de cumplir esta orden. Cfr. Quod. VI, q. 6, a. único (11).

(78) Cfr. 2-2, q. 104, a. 5.

(79) También sería irracional intentar secundar un precepto que fuese objetivamente imposible de cumplir. Cuando se mandan cosas que, por su dificultad o multiplicidad, se hacen imposibles, irracionales, tampoco hay obligación de obedecer; no sería acto de obediencia. «Nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot praecepta aliquis praelatur ingerat quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato» (2-2, q. 105, a. 1, ad 3um).

cualquier otro vínculo externo o material (80). Obliga como el mismo precepto divino. Comparar, pues, la competencia del mandato de la conciencia y la competencia del mandato del superior, entre sí contrarios, es igual que comparar el mandato del superior humano y el mandato de Dios (81). Así como sería irracional seguir la orden de un superior inmediato cuando está en contradicción con la de un superior mayor, sería irracional seguir la orden de un superior humano en contra del dictado de la conciencia.

Esta prevalencia de la conciencia sobre el mandato del superior, se entiende al tratarse de la conciencia cierta. La conciencia cierta es la que sin posibilidad o temor de equivocarse, juzga de la bondad o maldad de una cosa, y por lo tanto de la necesidad de obrar o no según la cosa sea mala o buena. Esta conciencia cierta puede ser recta o errónea. Es recta cuando el dictado se acomoda a la realidad de las cosas, y errónea, cuando está en desacuerdo con la realidad objetiva.

La conciencia cierta, sea recta o errónea, siempre obliga más que el mandato del superior, aunque la razón de obligar es distinta.

La conciencia recta obliga de una manera absoluta y perfecta en contra del mandato del superior, que tiene que ser erróneo. Obliga de una manera absoluta por encima del mandato del superior porque lo que ella dicta no puede desaparecer nunca sin un acto desviado o malo. Obliga más perfectamente, ya que no sólo obliga de modo que el que la sigue no cometa

(80) «Vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, praelatus autem, vinculum corporale et extrinsecum, ut videtur, quia per temporalem dispensationem omnis praelatio agitur; unde cum ad aeternitatem ventum fuerit, evacuabitur. Ergo videtur quod magis est obediendum conscientiae quam Praelato» (De Verit. q. 17, a. 5, sed contra).

(81) «Conscientia non ligat nisi vi praecepti divini, vel secundum legem naturae inditam. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex praecepto praelati, non est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde, cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, et magis obliget quam praeceptum praelati: conscientiae ligamen erit maius quam ligamen praecepti praelati, et conscientia ligabit, praecepto praelati in contrarium existente» (De Verit. q. 17, a. 5, c.).

pecado, sino que incluso está inmune contra todo pecado por más que se oponga a lo que el superior dicte (82).

La conciencia errónea obliga más que el mandato del superior de una manera relativa e imperfecta. De una manera relativa porque no obliga en todo momento sino mientras persista el error, y debe dejar de existir después de una diligente inquisición. Imperfectamente porque aunque el seguirla, de no darse la condición de mandato no sería pecaminosa, al darse esta circunstancia no se evita la desviación moral. Cuando se da precepto recto del superior, ya se siga o no, siempre se incurre en desviación moral. Si no la sigue, por ir en contra del precepto de la conciencia; si la sigue, por ir en contra del precepto del superior. Pero sería mayor desviación no seguir la conciencia en contra del precepto del superior, porque la conciencia siempre obliga más que este precepto (83).

CONCLUSION

Teniendo en cuenta todo lo que se ha expuesto, se llega a la conclusión exacta de la racionalidad de la obediencia. No es algo antinatural al hombre, sino más bien una disposición perfectiva del mismo. Le ordena al bien aconsejado por el superior, que siempre ha de preceptuar lo bueno, y por la propia conciencia. Tampoco es antinatural su acto. Es la ejecución libre de algo que se considera bueno y ordena a la voluntad al bien contra las posibles miras particulares o egoístas que puede tener el

(82) «Conscientia enim recta *simpliciter* et *perfecte* contra praeceptum praelati obligat. *Simpliciter* quidem, quia eius obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia. *Perfecte* autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam sequitur peccatum non incurrat, sed ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato quantumcumque praelati praeceptum sit in contrarium» (De Verit. q. 17, a. 5, c.).

(83) «Conscientia erronea ligat contra praeceptum praelati in indifferentibus *secundum quid* et *imperfecte*. *Secundum quid,* quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suae durationis: potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. *Imperfecte* autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur peccatum non incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum praeceptum praelati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens praeceptum praelati obiget: in tali enim casu, peccat, *sive* non faciat, quia contra conscientiam agit, *sive* faciat, quia praelato inobediens est. *Magis* autem peccat si nil faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam praeceptum praelati» (De Verit. q. 17, a. 5, c.)

individuo. Siempre debe ejecutarse este acto con juicio y voluntad. Con juicio y voluntad al someterse, y con juicio y libertad al considerar los derechos que asisten al superior para poder preceptuar.

Cuando la obediencia no se conforma al ser del hombre—al ser psicológico y moral—dejará de ser obediencia. Esta sería la verdadera obediencia irracional, que no tiene cabida desde un punto de vista teológico-cristiano. Cuando no sea acto humano, no será acto de obediencia. Pero si tiene todas las condiciones exigidas, nunca la obediencia será irracional por mucho sometimiento que suponga. A pesar del sometimiento, seguirá siendo humana, libre, conveniente y racional.

FR. JOSE MARIA ESCAMEZ, O. P.
Estudio General Dominicano. Valencia

Concepto de obediencia perfecta

De todos es conocido el espíritu crítico que durante muchos años se ha manifestado como necesidad urgente en el campo de la historia, de la filosofía y de la teología. Sus éxitos han sido indiscutibles, si bien no ha carecido de errores que comprueban una vez más su carácter falible y humano.

Como una prolongación de la actitud precedente, ese espíritu ha intentado incluso mezclarse en las doctrinas referentes a la vida espiritual y al comportamiento que permite invariablemente el acceso a la cumbre de la perfección moral y teologal.

Y no es raro que así suceda, pues una vez trazada la senda resulta excesivamente difícil detener la marcha emprendida, si los hombres no se hallan dotados de excelentes dotes intelectuales, prudenciales, morales. ¿Cómo podremos privarnos,—sugieren algunos—de las ventajas que reporta un examen crítico de la conducta cristiana, de la conducta que se llama santa o que aspira a serlo? ¿No abogan tal vez por dicha crítica el apremio constante que experimentamos los mortales de reflexión intelectual en el plano científico y la sed legítima de reforma moral en el plano de la vida concreta y vital? Hay en el hombre—añaden—aspectos eternamente actuales que se nos presentan como perpetuo campo de batalla en el que sólo saldremos victoriosos superando al hombre de hoy con el hombre de mañana formado más reflexiva y críticamente.

La vida humana, vista desde cualquiera de los ángulos en que nos plazca situarnos, ofrece efectivamente perspectivas siempre viejas y siempre nuevas, porque en el seno de la vida, máxime de la vida racional, late un misterio difícil de captar, de penetrar, de agotar. Por eso resulta comprensible que quienes esgrimen las armas de la crítica augurando un florecimiento

nuevo extraordinario en el jardín de la Iglesia y de la sociedad civil, sueñen con el hombre de mañana que nacerá de la mejora del hombre de hoy, y que quienes piensan en el hombre de hoy, como nacido del hombre de ayer, teman que el hombre de mañana sea como fué el de ayer.

Pero, ¿es que en realidad hace falta revisar y corregir todos los conceptos vigentes en la vida de nuestro hombre de ayer y de hoy para que el hombre de mañana sea mejor? ¿Es conveniente, útil, tolerable, un espíritu crítico en todos los órdenes de la vida, incluso en la misma espiritualidad cristiana en cuanto a sus notas esenciales, fundamentales, evangélicas? Rotundamente, no. Sin embargo, el espíritu crítico se ha infiltrado ya en el edificio mismo de la espiritualidad cristiana.

Como ejemplo y signo manifestativo, recuérdese la crisis que está padeciendo el concepto mismo de obediencia. Si en cualquier época de la historia puede comprobarse que la falta de obediencia llevaba inviscerada una actitud crítica y soberbia, no puede negarse que el problema se replantea y reproduce hoy con agudeza y realismo exagerado.

En el fondo de esa actitud existe un vicio radical, y es que *el espíritu crítico, tendiendo al personalismo soberbio, no será jamás campo abonado para virtudes heroicas y santidad excelsa.* Nada más opuesto a la sencillez del Evangelio y a la simplicidad infantil, confiada, obsequiosa, filial, de nuestra entrega a Jesucristo, que la frialdad de un juicio calculado con criterio autoritario y egoista. Las manos de Dios esperan con amor a los hijos, y el espíritu filial ignora reconditeces oscuras. Es todo candor y luz, transparencia y hermosura, anhelo y confianza.

Algo de ese espíritu sencillo y afable, magnánimo y humilde, es lo que nos ha robado—en materia de vida espiritual—la crítica despiadada de las viejas tradiciones que imprimieron su sello a la historia, al humanismo, a la espiritualidad.

A la época en que vivimos habrá que conceder alabanzas bien merecidas, pero en ella será preciso también lamentar la ausencia de ciertas condiciones psicológicas que esterilizan parte del esfuerzo dedicado a la santificación de las almas. Una de esas condiciones psicológicas es la humildad y sumisión requeridas en la obediencia. No tanto porque en la Iglesia de Jesucristo se hayan suscitado movimientos de rebeldía más o menos notables

—los hubo mayores en muchas épocas de la historia eclesiástica—, cuanto por el privilegio y benevolencia otorgada al vicio.

Con su autorizada palabra lo ha denunciado el Reverendo Padre Garrigou-Lagrange: *Pensamos con facilidad en los desórdenes manifiestos que se originan en la concupiscencia de la carne y en la de los ojos, mas echamos demasiado en olvido que el mayor de los pecados es el de aquel que dijo: non serviam, no obedeceré. Este es el principal error del mundo que se dice* moderno, *al pretender separarse de la Iglesia. Busca, es cierto, poner freno a las bajas pasiones, luchar contra la avaricia, trabajar por las mejoras de la clase obrera. Mas pretende hacer esto por sus propias fuerzas, sin la ayuda de Dios, de Nuestro Señor y de la Iglesia. Sólo se inspira en su propio juicio, en su propia razón y voluntad, y tal racionalismo le conduce a desobedecer a la razón, más que a obedecer a Dios. Precipítase por ahí en deshonrosa y envilecedora servidumbre y a veces en una verdadera tiranía, como es la de las pasiones populares sublevadas y la de las leyes injustas y criminales, que se votan en contradicción con la conciencia y solamente por el interés del que manda.*

La obediencia a los mandamientos de Dios y de la Iglesia librarán de tales servidumbres que oprimen a los mejores y llevan a la revuelta, a la confusión y a la ruina.

Un tal azote no puede ser remediado sino por una santa reacción en el camino de la obediencia cristiana (1).

Concediendo de buen grado que estas afirmaciones de tipo universal no interpretan equitativamente el profundo sentir y la intención sincera de todos los operarios de la viña del Señor, guardémonos de negar la parte de verdad que en ellas se contiene, y con la mejor voluntad de exponer el criterio recto que preside la conducta cristiana en materia de obediencia, detengámonos a considerar un problema delicado, pero de sumo interés, para fijar las posiciones invariables prescritas por el mismo Dios, autoridad suprema a la que se debe total sumisión, omnímoda servidumbre y generosa adoración.

Vamos a tratar de la virtud de la obediencia bajo un solo aspecto: el de su *perfección*. Y, dado que el mismo concepto

(1) *Las Tres Edades de la Vida Interior*, Ed. Desclée, Buenos Aires, t. II, cap. 15, pág. 169-170.

de *perfección* aplicado a la obediencia comprende una extensión muy dilatada, nos detendremos con preferencia en la determinación y caracterización del *acto sumo de obediencia*, según las distintas modalidades con que ha sido designado hasta nuestros días.

I

ENMARCACION DEL TEMA DE LA PERFECCION DE LA OBEDIENCIA

Aún a riesgo de repetir algunas nociones expuestas en los artículos precedentes, convendrá señalar el puesto que ocupa el tema de la perfección dentro del marco comprendido por la virtud de la obediencia.

La *obediencia* es *una virtud moral que inclina a cumplir los preceptos del superior, en cuanto preceptuados* (2).

Como *virtud* es *hábito bueno* que determina al sujeto a un modo de obrar conforme con la ley divina y humana (3). Y entre las virtudes es un hábido especial que pertenece al grupo de las *virtudes morales*. Su existencia está determinada por las exigencias del objeto: *cumplimiento de los preceptos del superior, formalmente bajo la razón de preceptos.*

Dos extremos conviene distinguir en los confines de esta virtud. Primero: *sólo es objeto de obediencia lo que dice relación a algún precepto*. Segundo: *sólo es objeto preceptuable o imponible por el superior aquel que está comprendido de alguna forma bajo su jurisdicción respecto de los inferiores o súbditos* (4).

Todo lo que de alguna manera no pueda reducirse a precepto, no entra en círculo estricto de la obediencia formalmente considerada. Y todo lo que caiga fuera del poder jurisdiccional del superior no es directamente imponible (5).

La discusión más importante en la enmarcación general del tema, y que puede afectar al problema de la perfección de esta

---

(2) Véase MERKELBACH: *Summa Theologiae Moralis*, vol. II, n. 839; REGATLLO-ZALBA, S. I.: *Theologiae Moralis Summa*, B. A. C., vol. 2, pág. 204, n. 194; CAJETANUS: In 2-2 q. 104, a. 2.

(3) Lug. cit.

(4) Véase A. M. HENRY: *La obediencia común y obediencia religiosa*, en Documentos, 1954, pág. 26-30.

(5) Véase *Sum Theol.* 2-2, q. 104, a. 5.

virtud, como veremos posteriormente, se refiere al modo como debemos entender lo *preceptuable* o *preceptuado*. Unos autores abogan por la restricción del objeto propio o directo de la obediencia a lo *ordenado explícita o tácitamente* por el superior sobre *materia indiscutiblemente sometida a su jurisdicción*. Otros, en cambio, amplían el círculo formal de la obediencia, y defienden que basta la simple voluntad del superior de que una cosa sea hecha—sin que en él exista intención de preceptuarla—para que el acto por el que el inferior la realiza sea acto propio y formal de obediencia.

De esta cuestión en concreto no nos vamos a ocupar ahora. Santo Tomás, hablando expresamente sobre el objeto de la obediencia, enseña que ese objeto es *lo preceptuado expresa o tácitamente*. Pero agrega que la voluntad del superior, de cualquier forma que se manifieste, es ya un precepto *tácito*, y que la perfección de esta virtud será mayor cuanto más nos adelantemos al cumplimiento de dicha voluntad sin esperar a la formulación del juicio externo imperativo (6).

La importancia de este aspecto de la obediencia proviene de que el grado de perfección, por grande que sea, no debe salir de las fronteras de la *virtud formalmente considerada*. De la virtud de castidad, por ejemplo, o de fortaleza, solemos decir que son más o menos perfectas cuando se hallan unidas a una mayor o menor caridad, esperanza y fe; pero nunca se nos ocurrirá decir que estas virtudes, por vivir unidas a las teologales, no se perfeccionan *en sí mismas, intrínsecamente*, y que su progreso esencial no se realiza *formalmente* en su propia razón de virtud.

La caridad es un principio universal que influye directamente en todas y cada una de las virtudes informándolas con su propia vida. Mas dicho influjo no destruye la esencia de las virtudes subordinadas, sino que les confiere una dimensión trascendente, de cara a Dios. La caridad ejerce sobre las restantes virtudes un papel similar al que corresponde, en la táctica militar, al jefe de operaciones con respecto a sus oficiales subalternos. No hay oficial que no imponga su autoridad a los soldados que inmediatamente gobierna; pero es muy probable que su mirada no alcance la perspectiva general en la que se desenvuelve la lucha dirigida por el jefe supremo. Todas las virtudes morales, sin estar

(6) Id. id. a. 2.

sometidas al imperio despótico del general que mueve la batalla, logran el fin último mediante las virtudes supremas que rigen la vida teologal. En cierto sentido es verdadera la sentencia de San Agustín, según el cual todas las virtudes pueden reducirse a la *caridad*, lo mismo que todas las operaciones guerreras cabe reducirlas al plan táctico del jefe supremo, aunque él personalmente no haya conducido a los soldados sino en muy contadas operaciones.

Vamos, pues, a determinar la perfección propia de la virtud de la obediencia dentro del campo *formal* de lo preceptuado o preceptuable.

Dado que esta virtud consiste *formalmente* en cumplir los preceptos del superior en cuanto superior, por la autoridad que posee sobre sus súbditos, en nombre de Dios, de quien deriva todo poder, quedan eliminados del campo *formal* de la obediencia todos los *falsos preceptos* por los que se quiere imponer un acto opuesto a la ley de Dios, opuesto a la ley de un superior mayor (7) o al espíritu de una institución o regla de vida; y quedan también excluídos los actos que directamente emanan de otros principios virtuosos. Por ejemplo, no será acto de la virtud de obediencia el cumplimiento de los actos internos de amor a Dios, aunque el superior se empeñe en imponernos esa obligación, como si no estuviese preceptuada por una ley más íntima y natural. Ni será acto de obediencia, sino de caridad, el atender a un enfermo que nos pide el auxilio de nuestra palabra fraternal o de nuestra ayuda económica.

La virtud de la obediencia, como virtud específica, versa sobre un objeto reducido y característico, no sobre el objeto de todas y cada una de las virtudes que tenemos obligación de poseer y de actualizar (8).

Teniendo en cuenta estas nociones, el campo de la obediencia queda delimitado a los actos que directa o indirectamente pueden ser preceptuados con mayor o menor rigor y que, por consiguiente, pueden o deben ser realizados con espíritu de sumisión y humildad por parte de los subordinados. Donde no

(7) *Ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus oboedire: uno modo propter praeceptum majoris potestatis; alio modo non tenetur inferior suo superiori oboedire si ei aliquid praecipiat ,in quo ei non subdatur...* (Sum. Teol. 2-2, q. 104, a. 5).

(8) Lug. cit. a. 2 y *sol.* 1 y 3.

hay ninguna razón de mando, por pequeña que sea, no hay propiamente obediencia.

Según este principio, ¿cuál es la suma perfección que cabe en la virtud de la obediencia cuyo objeto es *lo preceptuado por el superior formalmente en cuanto preceptuado*? ¿*La obediencia perfecta es obediencia propia o impropia*?

II

PRINCIPALES FORMAS EN QUE SE HA PROPUESTO EL CONCEPTO DE OBEDIENCIA PERFECTA

La respuesta a la cuestión formulada sobre la perfección de la obediencia puede hacerse de varias formas. Pero vamos a preferir la vía inductiva, recogiendo los documentos principales de ciertos tratadistas cuyo influjo en el pensamiento actual es incontrovertible y luego sintetizaremos, en unas reflexiones sencillas, los puntos que más nos agradan o que juzgamos de mayor necesidad y rigor científico. Dejemos hablar a los maestros clásicos y nuestra labor se reducirá a escuchar y firmar sus sentencias.

1.—*Concepto de obediencia perfecta según San Benito.*

Si bien es cierto que la virtud de la obediencia tiene una esencia inalterable y los principios por los que se regula son válidos para todo orden de vida (9), sin embargo, la exposición de los grados o escalas de perfección han sido determinados principalmente por los amantes de la vida religiosa que, despidiéndose de una mayor libertad aparente, se consagraron en la soledad al cultivo del amor de Dios por la sumisión y obediencia a sus legítimos pastores.

En este aspecto parece haber sido San Pacomio el primero que insistió sobre la importancia de dicha virtud dentro de la sociedad religioso-monástica (10). Y con él podríamos nombrar también a San Agustín, gran Patriarca de la vida religiosa que

(9) Véase A. DE SORAS, S. I.: *La doctrina católica de las exigencias y límites de la obediencia*, en *Documentos*, 1954, pág. 38 ss.

(10) Véase *San Benito: su vida y su Regla*, preparada para la B. A. C. por varios monjes de Monserrat, 1954, *Introducción general*, cap. 1: *El monacato antes de San Benito*, pág. 17-20.

orientó con su *Regla* la mejor parte de la legislación monástica. Pero la figura más relevante de los primeros siglos es San Benito con sus documentadísimas y detalladas instrucciones. Y como la naturaleza de la obediencia no ha podido variar desde él hasta nosotros, bueno será que glosemos siquiera brevemente el sentido que imprimió en su *Regla* a esta magna virtud religiosa.

Dado por supuesto el concepto de obediencia, San Benito trata de su perfección en el capítulo quinto. Y el método empleado consiste en relacionar esta virtud con los grados característicos de la *humildad,* pues *el primer grado de humildad es una obediencia sin demora* (11).

Pudiera parecer a primera vista un tanto extraña la actitud adoptada por el santo, pero es en realidad una idea magnífica que conviene tener muy presente, pues, es de sobra conocida en Teología la mutua dependencia, la constante armonía y el incesante influjo que una ejerce sobre la otra. La obediencia es el mejor signo de la humildad interior; y la humildad, la mejor fuente de obediencia.

El mismo Santo Tomás no podrá, ni pretenderá desconectarlas. Quien no sea humilde se incapacita para ser obediente, como declara en su *Diálogo* Santa Catalina de Siena (12).

Persuadido de esa verdad incontrovertible, San Benito procura caracterizar, en este capítulo, la perfección de la obediencia por las cualidades específicas que deben adornar el cumplimiento exacto de los preceptos: *presteza de ánimo, generosidad, alegría, confianza.*

He aquí algunas de sus palabras: *El primer grado de humildad es una obediencia sin demora. Esta es peculiar de aquellos que ninguna cosa estiman tanto como a Cristo. Ya por razón del servicio santo que han profesado, ya por temor del infierno*

(11) *Regla de San Benito,* cap. 5, ed. cit. pág. 359.

(12) En el cap. 11 del *Diálogo Undécimo* leemos esta hermosa descripción: *Esta virtud de la obediencia es fomentada por la virtud de la humildad; y así tanto es uno obediente cuanto es humilde, y tanto humilde como obediente. La humildad es ama y nodriza de la caridad, y su leche nutre y alimenta la virtud de la obediencia. El vestido que tiene de esta su ama, es el desprecio de sí mismo, abrazar los oprobios, desagradándose a sí y agradándome a Mí* (Ed. Avila, 1925, pág. 530). Y unas líneas antes había escrito: *La caridad, que es la madre de las virtudes, le da*—a la humildad—*por hermana la obediencia y las une de tal manera entre sí, que no puede perderse la una sin perder la otra; y así, o tenéis una y otra, o ninguna* (lug. cit.).

y por la gloria de la vida eterna, en el instante en que algo les ha sido mandado por el superior, cual si se lo mandase el mismo Dios, no saben sufrir dilación en realizarlo (13).

El obediente tiene que hacer lo que se le manda; tiene que efectuar externamente la obra encomendada. Así como la humildad es formalmente una disposición interna del espíritu que nos hace reverenciar la grandeza de Dios y confesar nuestra pequeñez (14), la obediencia lleva consigo la sumisión efectiva, externa, a los demás, en nombre de Dios (15). Lo mínimo que podemos hacer en materia de obediencia es conformarnos externamente. Y lo más, obrar externamente bien y poseer interiormente el cúmulo de disposiciones que hacen de la conducta externa un acto de virtud meritorio en grado excelente.

Por eso continúa la indicación de las notas integrantes del acto como virtuoso: *estos tales, pues, dejando al punto sus cosas, y abandonando su propia voluntad, desocupando sus manos y dejando inacabado lo que estaban haciendo siguen con hecho. en alas de la obediencia, la voz del que manda. Y como en un momento, por la velocidad que imprime el temor de Dios, se realizan casi juntamente y con prontitud ambas cosas: la orden dada por el maestro y su perfecta ejecución por el discípulo: es que les anima el deseo de la vida eterna..., pues no viviendo a su antojo ni obedeciendo a sus deseos y apetitos, sino caminando según el juicio e imperio de otro, viviendo en los monasterios, desean que les presida un abad* (16).

Para que la obediencia sea perfecta nos debemos dejar gobernar por el *imperio, juicio* y *voluntad* de otro. La simple ejecución de los actos es demasiado pobre para encerrar la riqueza propia de la virtud moral en su máximo grado. Es precisa la obediencia *voluntaria*, la sumisión de nuestro querer. La conformidad de voluntad es siempre lo mínimo indispensable para ingresar en el orden virtuoso; pero la cumbre se halla en la realización de esos mismos actos con espíritu sobrenatural excelente: *esta misma obediencia sólo entonces será acepta a Dios y dulce a los hombres, si se ejecuta lo mandado sin vacilación, sin tar-*

(13) Lug. cit. pág. 359.
(14) Véase *Sum. Teol.* 2-2, ç. 161, a. 3.
(15) Véase MARMION: *Jesucristo, ideal del monje*, 2 ed. Barcelona, pág. 313 ss.
(16) *Regla*, lug. cit. pág. 361-363.

danza, sin tibieza, sin murmuración y sin réplica de resistencia; porque la obediencia que a los mayores se presta, a Dios se presta (17).

El acto de obediencia, si es *sobrenatural*, es decir, por Dios; si es *voluntario, pronto, ferviente, sin murmuración ni réplica, sin guiarse del propio juicio, confiado en la autoridad*, es *acto perfecto*.

Ahora bien, ¿qué amplitud comprenden los preceptos y cuál el límite de los actos de sumisión que nos impone la obediencia perfecta?

San Benito no ha querido solucionar estos problemas con miras científicas. Su exposición es eminentemente práctica, normativa. Sin embargo, no se ha olvidado de distinguir el campo de la *necesidad* o *justicia*, que promana del voto o de las exigencias de la vida social, familiar, etc., y el campo que trasciende los límites rigurosos de la necesidad o justicia. Respecto del primero, nos dice, la obediencia es *indispensable*. Y respecto del segundo, la obediencia perfecta lo cultiva con predilección: *sométase el monje a su superior* en toda *obediencia* (18), incluso en cosas humanamente *imposibles* (19).

Esta última frase que debemos interpretar en un sentido figurado, como claramente se deduce del texto, indica con suficiente evidencia lo que buscamos: *la perfección de la obediencia consiste en someterse a los preceptos del superior, aun en cosas no necesarias*—se supone que son lícitas—, *en nombre de Dios, con prontitud y voluntariedad y sin contradicción*.

He ahí una serie de elementos que nos interesan sobremanera para la determinación final de las condiciones que hacen perfecta la obediencia religiosa. Y como fundamentalmente la obediencia no varía, si se aplica a otros géneros de vida, bien podemos concluir, universalizando la sentencia de San Benito: *obedece perfectamente quien se somete a su superior, incluso en cosas no necesarias o de justicia, es decir, en todo lo bueno preceptuado, con espíritu voluntario, pronto, generoso, conforme al juicio del propio gobernante*.

---

(17) *Regla*, lug. cit. pág. 363.
(18) Lug. cit. cap. 7; véase MARMION, lug. cit.
(19) *Regla*, cap. 68, pág. 671. En el cap. 71 habla incluso de que los frailes se obedezcan mutuamente, aunque falte la razón de *superioridad*, en *virtud del espíritu de obediencia*. Véase P. DELATTE: *Comentario a la Regla de San Benito*, cap. 71, pág. 552.

La *perfección en la obediencia* supone un profundo *espíritu de obediencia* que con humildad consciente se pone en manos del superior al que suponemos digno y plenamente responsable de sus actos en el gobierno. Si esa obediencia es propia o impropiamente tal, es cosa que no le preocupa.

2.—*Concepto de obediencia perfecta según San Bernardo.*

Dos son los lugares principales en que ha glosado esta materia San Bernardo: *El sermón sobre los grados de la obediencia* y el *Tratado sobre el precepto y la dispensa*. Como ambos se hallan publicados en la B. A. C., haremos referencia a esta edición.

En el famoso *Sermón* sobre los *Grados de la Obediencia*, enumera el santo las cualidades de que, a su modo de ver, debe estar adornada la virtud para poder llamarse *obediencia perfecta*.

El primer grado es obedecer de buena voluntad... Hay que recibir voluntariamente los mandatos de los superiores y apartar al mismo corazón de las inclinaciones voluntarias hasta que, matada la propia voluntad, ame el mandato del que ordena (20). Cuando falta voluntariedad a las obras, no cabe hablar de virtud, de inclinación buena que nos hace tender al objeto rectamente. La obediencia, por la que renunciamos a la propia voluntad, eleva de tono las exigencias de renuncia al propio modo de pensar y de querer.

El segundo grado, continúa San Bernardo, *es someterse con sencillez* (21). La negación de la propia voluntad, a fin de secundar la voluntad del superior, y la necesidad que esto implica de profunda humildad, convida en gran manera a adquirir sumo sencillez de espíritu, pues, de lo contrario, nuestra voluntad no se rendirá a la voluntad del gobernante.. Espíritu soberbio, altivo, y espíritu obediente, son cosas antitéticas.

El tercer grado es obedecer con alegría... Si quieres ser perfecto, recibe la orden del que manda con alegría y jovialidad de rostro, de suerte que juntes a la voluntad del corazón y a la sencillez de la obra la hilaridad del rostro (22). La virtud es siempre alegre. Aun en medio del sufrimiento, el mayor estímulo para la

(20) *Obras de San Bernardo*, B. A. C., t. 1, pág. 1045.
(21) Lug. cit.
(22) Lug.cit. pág. 1046-1047.

alegría es la virtud, la santidad de vida, la paz del que se siente unido a Dios. El cristiano que se entrega filialmente en manos del Padre, mediante la sumisión a los superiores que gobiernan en su nombre, es quien más goza de la vida y del mundo en un plano juntamente racional y espiritual.

El cuarto grado es obedecer velozmente... Cuando juntes a la voluntad del corazón la sencillez de la obra y la hilaridad del rostro, añade la velocidad, para que seas, según el Apóstol Santiago, rápido en oír y veloz en cumplir (23).

El quinto grado es cumplir virilmente... No hay que abandonar entre la aspereza de las palabras o de los azotes camino tan real, sino que debemos mantenernos en él con fervor más tenaz (24). La virtud es determinación de las energías anímicas en una dirección concreta y buena. Al encauzar esas energías el hombre cobra una notable dosis de virilidad, de fortaleza, de seguridad, en sus pasos. La virtud, por necesidad de su naturaleza íntima, nunca dejará de ser fuerte y viril. De lo contrario, ya está calificada de virtud mediocre. La obediencia, si quiere hacerse digna del nombre de virtud perfecta, no tratará de sustraerse a las dificultades sino que intentará superarlas con grandeza de ánimo, con sencillez de niño y con fortaleza de varón. Por algo la virtud armoniza extremos aparentemente incomunicables.

El sexto grado es obedecer humildemente (25)... San Benito había catalogado la obediencia como un grado de humildad, o mejor, como manifestación del espíritu humilde. La obediencia ocuparía en su escala el primero, el tercero y cuarto grado de humildad. San Bernardo comenta ahora que una nota de especial importancia, la humildad, constituye a la virtud de la obediencia en un grado extraordinario de perfección, casi en la cima del monte. Quien obedece con auténtico espíritu de humildad se ha apropiado la perfección de esa virtud y se halla próximo a la meta.

Por fin, *el séptimo grado es obedecer con perseverancia* (26). Lo más difícil en el bien es la constancia. Por un momento somos todos capaces de humillarnos y de obedecer. La empresa ardua

(23) Lug. cit. pág. 1047.
(24) Lug. cit. pág. 1047-1048.
(25) Lug. cit. pág. 1048.
(26) Lug. cit. pág. 1049.

es continuar en gracia y actuar las virtudes indefinidamente con ecuanimidad, firmeza y voluntariedad.

Siguiendo este criterio, tenemos que concluir afirmando que permanecer en espíritu de humildad y someterse una y mil veces con *alegría, prontitud, sencillez, virilidad* y *humildad*, indica que hemos alcanzado la meta, que dominamos la cumbre de la vida espiritual *fundada sobre la humildad* y *regida por la obediencia.*

En cualquier acto de obediencia, verse sobre una u otra materia, debe hallarse ese cúmulo de disposiciones. Quien no sepa cumplir el precepto del superior con esa mentalidad no es perfecto en la virtud; pero quien sepa cumplirlo así posee la obediencia perfecta.

En el tratado sobre *El precepto y la dispensa* vuelve San Bernardo directamente sobre la cuestión; pero el modo de proponerla cambia un poco, lo mismo que cambiaba la forma como trataba San Benito de las cualidades de la obediencia y de la extensión que comprende.

Su intención es señalar tanto los límites de la autoridad como los del precepto y de la obediencia. Dice así en el capítulo quinto: *Si los términos de la profesión miden la obediencia y el poder del que manda no puede extenderse más lejos que el voto de aquel que ha hecho la profesión, ciertamente no reconozco otros límites de la obediencia que lo que está hacia acá o hacia allá o también contra las obligaciones de la Regla. Y estos son los términos dentro de los cuales está comprendida esta virtud... Así no se debe obligar al que ha hecho profesión de cualquiera vida santa y religiosa... a pasar más allá de los términos de la obediencia en que se ha empeñado... Por tanto, el mandato o prohibición del superior no pase los límites de la profesión, puesto que ni aquél puede extenderse más allá de los votos ni ésta restingir su práctica* (27).

Este texto es de suma importancia, sobre todo por tres términos en él empleados categóricamente:

Primero, la regla profesada, o la conducta de vida a que nos hemos entregado por exigencias, conveniencias o imposiciones civiles, es norma de conducta para fijar los límites de la obediencia. No cabe obrar en contra de ella ni se nos puede exigir

(27) *Tratado sobre el precepto y la dispensa*, B. A. C., t. 2, pág. 786.

más de lo que ella prescribe o está en conformidad con su espíritu.

Segundo: el superior no debe pasar de esos límites en sus prescripciones.

Tercero: el súbdito no está obligado a conformarse con el criterio del superior cuando sus órdenes son ajenas a la norma de vida adoptada, o adversas a su mismo espíritu.

Y una vez establecidos los límites, amplía el campo de la obediencia mediante la distinción de la obediencia de justicia y la obediencia de caridad: *sepa el religioso que esta obediencia que se mantiene encerrada en los límites de los votos es imperfecta. Pues la obediencia perfecta no se atiene al rigor de la ley ni se reduce a sus estrechos límites; y no contentándose con los límites demasiado angostos de su profesión, se deja llevar por una voluntad más extensa a la amplitud de la caridad; y no ciñéndose a ningún límite, se extiende a una libertad infinita y abraza con mucho gusto todo cuanto se la ordena con el esfuerzo de un valor pronto y generoso* (28).

La rigidez con que ordena al superior no salir de sus límites en el ejercicio de la autoridad contrasta con esta amplísima visión del campo de la obediencia. La perfecta obediencia consiste en cumplir la voluntad del gobernante en cualquier cosa que nos mande, sin fijarnos críticamente en si tal objeto cae dentro del círculo de las obligaciones a que la ley nos sujeta. Es preciso renunciar a la propia voluntad en obsequio de la voluntad del que ejerce su autoridad en nombre de Dios, sin preocuparnos de la conveniencia personal del acto que se nos impone: *el monje obedezca en todo.*

Dejemos, pues, bien sentadas dos verdades. *Primera,* la virtud de la obediencia exige ciertas condiciones para que sus actos sean perfectos, tanto si se refieren a preceptos impuestos rigurosamente por el superior en virtud de sus facultades de gobernante, como si dicen relación a materias plenamente libres o a materias todavía no preceptuadas pero plenamente preceptuables. *Segunda,* la amplitud de la obediencia perfecta es enorme, pues en la medida en que crece la caridad se acentúa el concepto de servicio a los demás, máxime a los superiores. Todo lo que no sea opuesto a la regla, a la norma de vida aceptada, a la ley de

(28 Lug. cit. cap. VI, pág. 787.

Dios, es objeto de obediencia de caridad, es decir, *de obediencia perfecta.*

En resumen: puede llamarse perfecta la obediencia de justicia cuando se cumple con espíritu profundo; pero es más perfecto aún obedecer por caridad, incluso en cosas libres impuestas por el superior. Ahora deberíamos volver a preguntar: ¿ese grado perfecto de obediencia es obediencia propia o impropia?

3.—*Concepto de obediencia perfecta según el Beato Humberto de Romanis.*

Uno de los autores que más influjo han ejercido en esta materia, sobre todo entre los tratadistas dominicos, es el Beato Humberto de Romanis, cuya enumeración de las cualidades de la verdadera obediencia se ha incorporado al texto de las Constituciones de los Frailes Predicadores en el núm. 546, párrafo 2, *sobre el voto de obediencia.*

El Beato Humberto conocía los textos aducidos de San Bernardo y sobre ellos construyó el *Comentario a la Regla de San Agustín* y la *Carta sobre los votos,* en lo que á la obediencia se refiere.

Glosando las palabras del Hiponense: *Praeposito tanquam patri oboediatur, multo magis praesbytero qui omnium vestrum curam gerit...,* escribió: *ad quod sciendum, notandum est quod duplex est bona oboedientia. Quaedam est sufficiens sed imperfecta ut est illa qua quis oboedit solum in his ad quae tenetur. Bernardus: De praecepto et dispensatione:* ceterum subditus huius modo oboedientiam quae finibus continetur noverit imperfectam. *Alia est abundans et perfecta, cum quis oboedit in aliquibus bonis, licet non teneatur ex debito. Bernardus in eodem:* perfecta oboedientia nescit legem, terminis non arctatur... (29).

Doble categoría de obediencia: *imperfecta,* pero *suficiente* para no pecar contra el voto, y *perfecta* o *sobreabundante.* La primera sólo se atiene a lo necesario; la segunda es como de supererogación. La primera, advierte el Beato Humberto, forma un espíritu estrecho, poco afable y generoso, impotente para subir a la cumbre de la santidad. La segunda abre un mundo de perspectivas sobrenaturales ante nosotros, que sólo está limi-

(29) *Expositio Regulae B. Augustini,* ed. *Berthier, De vita regulari,* 1888, pág. 529.

tado por la Ley de Dios, por la Ley del Superior mayor, por el espíritu de la Regla o las normas sociales de vida.

Para él no cabe discusión sobre la obediencia perfecta: es la que se entrega en manos del superior, formalmente como tal[1], incluso en materia libre (30).

Ahora bien, ¿cómo debe ser intrínsecamente ese acto de obediencia que, bien verse sobre materia necesaria o libre, reclama el nombre de virtud moral? ¿Cómo sabemos nosotros que el acto de obediencia externamente realizado es perfecto en su razón de virtud y no un medio para granjearnos la simpatía del superior o un nivel de vida más placentero? (31).

A esta pregunta responde maravillosamente el Beato en su *Carta sobre los votos* dirigida a toda la Orden Dominicana, como Maestro General de la misma: La obediencia, para ser perfecta, debe informar de tal suerte al sujeto en que radica que llegue a empujarle con fuerza de naturaleza. Cuando el obedecer sea nuestra vida, nuestro contento, nuestro fuerte en la lucha contra todas nuestras inclinaciones, entonces seremos santos, perfectos.

Ut autem oboedientia vestra—nos dice—*omnipotenti Deo sit acceptabilis, studete habere promptam sine dilatione,*
devotam sine dedignatione,
voluntariam sine contradictione,
simplicem sine discussione,
ordinatam sine deviatione,
jucundam sine turbatione,
strenuam sine pusillanimitate,
universalem sine exceptione,
perseverantem sine cessatione (32).

San Benito había dicho: *sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod jubetur, non tepide, non tarde, aut cum murmurio, vel cum responso nolentis efficiatur* (33).

San Bernardo continuó: la obediencia perfecta es *voluntaria, sencilla, alegre, rápida, viril, humilde, perseverante* (34).

---

(30) Lug. cit.
(31) *Véase* P. L. Colin: *El culto de los votos*, Madrid, 1949, IV, *Obediencia*, cap. XX, *Falsificaciones y deformaciones*, pág. 441 ss.
(32) Véase ed. cit. *De vita regulari, Introduction*, pág. 4, n. 5.
(33) *Regula*, ed. cit. cap. 5, pág. 362.
(34) *Serm. sobre los grados de la obediencia*, ed. cit. pág. 1045-1049.

El Beato Humberto prosigue: la obediencia perfecta es *pronta, devota, voluntaria, simplex, ordinata, jucunda strenua, universalis, perseverans* (35).

En este autor se acentúan todavía más dos aspectos complementarios dignos de tenerse en cuenta: primero, distinción de la obediencia en *perfecta* e *imperfecta*, por orden a la mayor o menor obligación que tenemos de someternos al superior, y por la mayor o menor *obligatoriedad* con que se nos impone un precepto; y segundo, caracterización íntima del acto de obediencia perfecta por las cualidades que acreditan la presencia de verdadero *espíritu* de sumisión en la conciencia. Esas dos líneas han de permanecer hasta nuestros días (36).

4.—*Concepto de obediencia perfecta según Santo Tomás*

Santo Tomás se ocupó repetidas veces de la virtud de la obediencia más o menos directamente. Los lugares indispensables para conocer su pensamiento son:

Segundo libro de las Sentencias, dist. 44, q. 2, a. 3; *Suma Teológica*, 2-2, q. 104; *Quodlibet.* 1, q. 8, a. 1; *Quodlibet.* 10, a. 10. La doctrina defendida en todos ellos no varía sensiblemente sino que va perfilándose mejor mediante aspectos complementarios que se suman en síntesis armónica. Vamos a estudiarlos con suma brevedad, para no detener la marcha en la exposición.

En el Segundo libro de las Sentencias distingue ya claramente la virtud de la obediencia en tres categorías: *obediencia imperfecta, obediencia perfecta* y *obediencia indiscreta.*

Obediencia imperfecta es la que se limita a cumplir la voluntad del superior cuando ésta se refiere a objetos que uno *ha prometido cumplir*, ligándose con verdadera necesidad o justicia (37). *Obediencia perfecta* o *sobreabundante* es la que traspasa los límites de la ley que nos liga obligatoriamente y se somete incluso en cosas libres que no se oponen a la Regla, a la Ley de Dios, al precepto de otro superior mayor o a nuestra propia conciencia. Como a esta clase de obediencia no nos liga el voto o necesidad, síguese que se trata de una *obediencia de caridad* u

(35) Lug. y ed. cit. pág. 4, n. 5.
(36) *Véase* COLIN, lug. cit.
(37) 2 *Sent.* d. 44, q. 2, a. 3.

honestidad (38). Y, por fin, *obediencia indiscreta,* que no puede siquiera llamarse obediencia, es la que se atiene a los preceptos o voluntad del superior sabiendo que sus órdenes contrarían a la Ley de Dios o a las prescripciones y espíritu de la propia Regla (39).

La misma clasificación aparece en el *Quodlibet* primero, cuestión octava: *Sicut Bernardus dicit... sufficiens oboedientia est ut religiosus oboediat suo praelato de his quae ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quae sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quae ad haec reduci possunt... Perfecta autem oboedientia est ut simpliciter in omnibus oboediat quae non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis oboediat praelato in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, est oboedientia incauta et illicita* (40).

Y en la Suma Teológica resume la misma doctrina en forma de conclusión: *sic ergo potest triplex oboedientia distingui: una sufficiens ad salutem, quae scilicet oboedit in his ad quae obligatur; alia perfecta, quae oboedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quae etiam in ilicitis oboedit* (41).

¿Cuál es el fundamento en que se apoya Santo Tomás para calificar de perfecta la obediencia que se somete incluso en cosas libres o voluntarias, es decir, en materia lícita pero no obligatoria? Descartada como ilícita la obediencia—excesivamente ciega y servil—del que acata la voluntad pecaminosa del superior, existe—nos dice—un primer grado de obediencia recta que comprende todos los preceptos necesarios, rigurosos, a los que nos vemos ligados *en justicia estricta*; y existe un segundo grado, también recto, laudable, pero que avanza más y se conforma con la voluntad del superior que, *en justicia estricta,* no haríamos mal en no secundar. Entendida la distinción de *imperfecto* y *perfecto* en este sentido, no cabe duda que el fundamento es la mayor o menor obligatoriedad de los preceptos y la mayor o menor necesidad y justicia que nos sujeta a los actos correspondientes. Cuanto nos vemos ligados por mayor necesidad, menos perfección en la entrega voluntaria.

(38) Lug. cit.
(39) Lug. cit.
(40) *Quodlib.* I, q. 8, a. 1 corp.
(41) 2-2, q. 104, a. 5 ad 3.

Tengamos presente que lo imperfecto es siempre cosa buena en sí misma, si bien se atiene a un rigor demasiado estrecho, mientras que lo perfecto desborda los límites de la justicia para invadir el campo de la honestidad o caridad al servicio del bien común.

La razón característica que lleva consigo el precepto, y el deber que nace en la conciencia del súbdito, son correlativos. Si el precepto no se ha manifestado formalmente como tal, sino que el superior o gobernante ha sugerido nada más la conveniencia o deseo de que tal cosa se hiciese, reconociendo que es bueno lo que sugiere y que puede incluso preceptuarlo, pero sin llegar de hecho a preceptuarlo, no entramos todavía en el régimen de *estricta obediencia necesaria*. Igualmente, si el superior prescribe o pareciera prescribir un acto que excede sus facultades gubernativas, aunque sea en cosa buena tampoco estamos en el campo de estricta justicia. En el primer caso, si obedecemos, nuestra obediencia será perfecta, adelantándose incluso al precepto formal del superior. Y en el segundo lo será también porque no hay ley que nos encadene estrictamente al cumplimiento de dicha orden.

Leamos un texto contundente y expresivo: *tanto videtur oboedientia promptior, quanto expressum praeceptum oboediendo praevenit, voluntate superioris intellecta* (42).

La perfección de la obediencia consiste, pues, en secundar al superior, cumpliendo su voluntad, aun antes de que llegue a manifestarse en forma de precepto, tratándose de materias simplemente *lícitas* (43), que no contraríen al espíritu de la vida adoptada, aun cuando excedan los límites estrictos de la autoridad gubernativa.

---

(42) 2-2, q. 104, a. 2.

(43) *Circa indifferentia vel ea quae sunt infra arctitudinem regulae, aut aequalia regulae, sunt duae opiniones; quibusdam dicentibus, quod oboedire in huiusmodi est de necessitate oboedientiae; aliis autem, quod non est de necessitate oboedientiae, sed de perfectione. Quae quidem duae opiniones, etsi multum differe videantur quantum ad vocem, tamen quantum ad rem parum vel nihil differre inveniuntur. Nam ad regulam pertinere intelligenda sunt non solum ea quae expresse in regula, sed etiam illa quae quocumque modo ad regulam reducuntur... Si tamen aliqua sunt quae nullatenus ad regulam reducuntur, videtur esse verior opinio, quod oboedire in huiusmodi non sit de necessitate oboedientiae sed de perfectione...; et hoc ideo quia oboedientia non se extendit ultra potestatem vel vim praelationis, quae quidem secundum regulam limitatur* (*Quodlib.* X, q. 5, a. 1, corp.)

Cuando exista alguna duda sobre su licitud, prevalece la voluntad y el criterio del gobernante, como aconseja una mínima prudencia. Cuando juzguemos evidente la ilicitud, no podemos en conciencia obedecer (44).

La intención de Santo Tomás, al fundar su doctrina de la *obediencia propia* sobre el fundamento de la obligatoriedad del precepto, y el *mérito* o *perfección* de sus actos en superar los límites de la obligación para internarse en el campo de la honestidad o caridad, se dirige claramente a la caracterización de la obediencia, aun en su grado máximo, por *el motivo formal* que la especifica. A medida que la fuerza obligatoria de lo preceptuado va aumentando y ligando a los súbditos, aumenta también el deber de someterse, cosa que puede cumplirse con poca virtud. Por eso, al crecer el rigor de precepto, decrece, por parte de la razón formal de obediencia, el mérito del acto; si bien en la misma medida en que aumente el deber estricto de justicia y la obligatoriedad del precepto, la obediencia es *más propia en cuanto obediencia.*

Cuando se toma como punto de referencia un *mínimum* que es preciso salvar, todo lo que supere ese margen preestablecido supone un grado mayor de disposición espiritual, voluntaria, humilde y obsequiosa, en el sujeto. Para hacer cosas que son gravemente obligatorias, basta poca virtud. Para hacer bien, incluso las cosas pequeñas; para generosidades y para obrar con finura de espíritu, se requiere mayor virtud.

Pero guardémonos por esto de pensar que el sólo hecho externo de obedecer en materias voluntarias o libres sea más meritorio que el obedecer en materias necesarias. Dadas las mismas disposiciones internas, ese acto externo es de mayor perfección; pero si internamente existen otros motivos para obrar, puede invertirse el orden. Cabe que un súbdito se adelante al superior con intenciones de ganar su estima y sin preocuparse de incrementar la virtud de la obediencia en lo que tiene formalmente de virtuoso.

De momento no vamos a insistir en esto. Recalquemos únicamente que la obediencia perfecta, atendiendo a la razón de *precepto,* es la que se entrega incluso en los casos en que el precepto carece de fuerza suficiente para obligarnos a cumplir-

(44) Véase A. M. Henry, lug. cit., en *Documentos,* pág. 28 ss.

los. A mayor fuerza obligatoria en el precepto, menor virtud. A menor fuerza obligatoria, mayor virtud. Quien no mata y ayuda al vecino es más perfecto que quien se contenta con no matar. Lo grande está en hacer hasta lo pequeño, hasta lo sublime.

El aspecto relativo a las cualidades íntimas de la obediencia en cuanto virtud moral no lo trata el Santo directamente en estas cuestiones. Tampoco era necesario, porque ya estaban suficientemente determinadas las condiciones en que el hábito virtuoso obra a la perfección. Dado que la virtud es inclinación del espíritu, propensión y facilidad para obrar el bien, cuanto las potencialidades del sujeto están más actualizadas para acentuar esa prontitud y mueven más pronta, dócil, fiel, ardiente y caritativamente, la obediencia sube de grado en su esencia de virtud.

Aunque no con las mismas palabras, en el Comentario al Evangelio de San Mateo, refiriendo la escena de la obediencia de la Virgen a las palabras del Angel, Santo Tomás resumió en cuatro notas los caracteres fundamentales de la verdadera obediencia virtuosa: *possumus quatuor notare quae sunt necessaria ad oboedientiam. Primum est quod sit ordinata... Secundum vero est, quod debet esse festina... Tertium vero, quod debet esse perfecta, ut non solum quod jubetur, sed eo modo quo jubetur fiat et quo eis imperatur... Quartum, quod debet esse discreta...* (45).

¿Cuándo tendremos esa obediencia ordenada, rápida, perfecta y discreta, sino cuando el espíritu está pronto a secundar la obra de Dios que nos llama y mueve? Perfección de obediencia y de caridad. Ahí está todo (46).

Dejemos por el momento el comentario a estas palabras, para confluir, en forma análoga a como lo hicimos en las secciones precedentes: *la perfección de la obediencia consiste en someterse al superior, incluso en materias no necesarias, con prontitud de ánimo y espíritu sobrenatural, humilde, obsequioso, ordenado.*

---

(45) *Super Matthaeum*, cap. 1, n. 152, ed. Marietti 1951, pág. 22.

(46) No queremos pasar en silencio un texto del Angélico en el que explícitamente afirma que a la autoridad humana, a la voluntad del que manda, no tenemos obligación de obedecer si no lo ordena explícitamente: *Non tenetur subditus facere aut velle quidquid scit praelatum velle... nisi hoc expresse ei praecipiat... Voluntas praelati non est regula nostrae voluntatis sicut divina voluntas, sed eius praeceptum* (*De Verit*, q. 23, a. 8 arg. 3)

5.—*Concepto de obediencia perfecta según los comentaristas de Santo Tomás.*

Sería totalmente superfluo pretender multiplicar la documentación en una materia que aparece con suficiente claridad, acumulando citas de los respectivos tratadistas que glosaron la cuestión 104 de la Segunda Parte de la Suma. Aunque no sean numéricamente muchos los comentaristas que de ella se ocupan, cuando la letra del Maestro se hace asequible por sí misma es fácil encontrar afirmaciones que la suscriban.

La triple distinción de la obediencia en *imperfecta, perfecta* e *ilícita* pasa de mano en mano por los principales discípulos, que repiten las ideas de Santo Tomás con ligeras ampliaciones (47).

A su modo de ver, dicha distinción se basa en la esencia de la obediencia como virtud específicamente distinta de todas las demás; y la caracterización por las cualidades íntimas, que aluden a la mayor o menor radicación en el sujeto, viene a ser como el género respecto de la diferencia formal (48).

Sin embargo se afanan por hacer más explícita la determinación del acto obligatorio y voluntario a distinguir netamente la obediencia en *formal* y *material,* y la *formal* en *expresa, tácita* e *interpretativa.*

Obediencia expresa es la que responde a un precepto explícito; obediencia tácita la que responde a un precepto implícito; e interpretativa sería la que, adivinando la voluntad del superior, se adelanta a cumplirla antes de que formule precepto alguno

Para la obediencia formal siempre se requiere algún precepto, ya que en el *precepto* hallamos la razón formal de la virtud de la obediencia en su sentido específico. Pero la perfección

(47) Consúltese indistintamente sobre este particular: VITORIA, *Comment.* in 2-2, q. 104, a. 2, nn. 2-4; GONET: *Clyp. Theol.* t. IV, tr. III, disp. 4, nn. 3-4; BILLUART: *Summa S. Thom..., tract. De cet. Virt. just. annexis, diss.* 2, a. 1. Entre los autores modernos hay que hacer notar el influjo recibido de la corriente ascético-mística nacida de la obediencia tal como la explicó San Ignacio. De ella hablaremos posteriormente.

(48) El criterio puede decirse tomado del mismo Santo Tomás que, entre otras cosas, escribió abiertamente en el libro de las Sentencias: *Perfectio alicuius virtutis potest attendi dupliciter: vel quantum ad id quod est proprium sibi vel quantum ad id quod est proprium superioris virtutis, quae imperat actum eius. Dico igitur quod perfectio oboedientiae ex diminutione debiti non est quantum ad propriam rationem oboedientiae, sed quantum ad propriam rationem caritatis, quae imperat actum eius...* (2 *Sent.* d. 44, q. 2, a. 1 ad 4).

es mucho mayor cuando el súbdito se adelanta a cumplir la voluntad del superior, incluso antes de estar formulado precepto alguno. Por eso dicen los Salmanticenses: *Oboedientiae perfectionis objectum remotum sunt omnia, quae non sunt mala, sive sint supra sive praeter regulam ea quae praecipiuntur; immo perfectissimi oboedientes in omnibus licitis seipsos praelatorum voluntati submittunt, etiam praeveniendo eorum voluntatem quomodolibet manifestatam* (49). En el mismo sentido se declaran Gonet y otros comentaristas en los lugares citados. Sin embargo, los más destacados son Donat (50) y Passerini (51). Principalmente este último hace un estudio detallado del carácter intrínseco de la obediencia como virtud por orden al objeto formal, indicando con vivos matices la mentalidad del Angélico cuando habla de las cosas *lícitas* en contraposición a las cosas necesarias (52), y señalando la importancia de la razón de voluntad preceptiva en el superior o gobernante.

Una segunda cuestión que con relativa frecuencia se plantean es la de fijar con qué *rigor* podemos hablar de obediencia en el caso de cumplir el precepto *interpretativo* o en el caso de realizar la voluntad del superior cuando manda cosas ajenas a su jurisdicción o cuando sugiere simplemente un deseo que no llega a ser precepto. Aun conviniendo todos en que la perfección de la obediencia está en cumplir la voluntad del superior incluso cuando no ha formulado juicio alguno imperativo, tratándose de cosas lícitas, unos afirman que esa plenitud de perfección sale del campo propio de la virtud de la obediencia formal, mientras que otros insisten en que esa plenitud es formalmente obediencia (53).

A modo de ejemplo, transcribamos unas palabras terminantes de Gonet, aunque no las compartirían quizá todos los comentaristas: *praeventio praecepti seu executio actus quia cognoscitur placere superiori etiamsi nondum praeceptum promenti, praestantissimum oboedientiae exercitium continet estque actus heroicus illius; sicut enim qui ante tempus condictum anticipat solutionem, elicit vere actum perfectae justitiae, ita qui praeoc-*

(49) *Theol. Moral.* IV, trac. 15, cap. 6, n. 55.
(50) Véase B. Pasciak, O. P.: *Oboedientia religiosorum perfecta*, en *Angelicum*, 1949, pág. 114 ss.
(51) Véase Pasciak, lug. cit.
(52) Lug. cit. pág. 116.
(53) Lug. cit. pág. 116, 118, 122, 124 ss.

cupat iussum, elicit actum vere oboedientiae, et quidem perfectissimum (54).

Pero sea de esta cuestión secundaria lo que quiera, pues parece reducirse a problema de encasillamiento, queda inmutable el problema esencial: para los tomistas, al menos en su mayor parte, la perfección suma del espíritu de obediencia consiste en someterse a la voluntad del superior, en cosas no estrictamente necesarias sino simplemente *lícitas*, con prontitud de ánimo. A una más imperfecta razón de precepto se responde con otra más perfecta disposición subjetiva. Pero como en todo se ve al superior, a la autoridad, la obediencia perdura, si bien abrazada a otras virtudes complementarias.

Ahora bien, ¿cuándo se consigue esa prontitud, ese espíritu de obediencia que hace pasar del campo de la estricta justicia al de la caridad u honestidad?

Conservando la doctrina tradicional, los autores más modernos—y entre ellos se cuentan ya los Salmanticenses, Gonet, etc., etc.—la conjugan con la nueva terminología introducida por San Ignacio: la obediencia es perfecta cuando se somete en todo lo lícito con tal sencillez que bien podríamos decir que es una *obediencia ciega*.

Para entender el sentido de esta palabra, oigamos al propio San Ignacio.

6.—*Concepto de obediencia perfecta según San Ignacio de Loyola.*

Sería absolutamente ilógico prescindir en este estudio de un hermoso texto de San Ignacio, cuya influencia en el concepto de *obediencia perfecta* ha sido extraordinaria y sigue siéndolo todavía. Aunque de todos conocido, bien merece la pena reproducirlo siquiera parcialmente. Se trata de una carta enviada a sus hijos residentes en Portugal, indicándoles cómo debe ser la obediencia de los verdaderos religiosos en la Compañía.

Para él los grados fundamentales de la obediencia se pueden reducir a tres, considerando el acto humano en su plena realización: *obediencia exterior, obediencia interior por sumisión de la voluntad* y *obediencia interior por sumisión del propio*

(54) *Clypeus Theol.* lug. cit. n. 3. Véase SALMANTICENSES: *Cursus Theol.* tract. 21, *De Incarnat.* disp. 21, dub. 4, n. 75.

juicio intelectual en obsequio a la voluntad y juicio del superior.

Primero y segundo grado. El primero y segundo grado están señalados con estas palabras que, si bien no pretenden ser científicas, no dejan de ser menos expresivas: *también deseo*—dice—*que se asentase mucho en vuestras ánimas, que es muy bajo el primer grado de obediencia, que consiste en la ejecución de lo mandado, y que no merece el nombre, por no llegar al valor de esta virtud si no se sube al segundo, de hacer suya la voluntad del superior; en manera que no solamente haya ejecución en el efecto, pero conformidad en el afecto con un mismo querer y no querer* (55).

Tercer grado. A pocas líneas de distancia detalla así el tercero y máximo grado de obediencia: *pero quien pretende hacer entera y perfecta oblación de sí mismo, además de la voluntad es menester que ofrezca el entendimiento (que es otro grado y supremo de obediencia), no solamente teniendo un querer, pero teniendo un sentir mismo con el superior, sujetando el propio juicio al suyo, en cuanto la devota voluntad puede inclinar al entendimiento. Porque aunque éste no tenga la libertad que tiene la voluntad, y naturalmente da su asenso a lo que se le presenta como verdadero, todavía, en muchas cosas, en que no le fuerza la evidencia de la verdad conocida, puede con la fuerza de la voluntad inclinarse más a una parte que a otra; y en las tales todo obediente verdadero debe inclinarse a sentir lo que su superior siente* (56).

Tan persuadido está San Ignacio de la posibilidad, conveniencia y necesidad de someter nuestro juicio al dictamen del superior, que casi no comprende la verdadera obediencia sin llegar a dicha sumisión de inteligencia: *por otra parte, si no hay obediencia de juicio, es imposible que la obediencia de voluntad y de ejecución sea cual conviene. Porque las fuerzas apetitivas en nuestra ánima siguen naturalmente a las aprensivas; y así será cosa violenta obedecer, a la larga, contra el propio juicio; y cuando obedeciese alguno un tiempo, por aquella aprensión general, que es menester aún en lo no bien mandado, a lo menos no es cosa para durar, y así se pierde la perseverancia; y si ésta no, a lo menos la perfección de la obediencia, que está en obe-*

(55) *Obras de San Ignacio de Loyola*, B. A. C., ed. manual, pág. 836.
(56) Lug. cit. pág. 837-838.

decer con amor y alegría; que quien va contra lo que siente, no puede durante tal repugnancia obedecer amorosa y alegremente. Piérdese la prontitud y presteza, que no la habrá tal donde hay juicio lleno, antes duda si es bien o no hacer lo que se manda. Piérdese la simplicidad, tanto alabada, de la obediencia ciega, disputando si le mandan bien o mal, y por ventura condenando al superior, porque le manda lo que a él no le va a gusto. Piérdese la fortaleza en cosas difíciles; y por abreviar, todas las perfecciones de esta virtud.

Por el contrario, hay en el obedecer, si el juicio no se sujeta, descontento, pena, tardanza, flojedad, murmuraciones, excusas y otras imperfecciones e inconvenientes graves, que quitan valor y mérito a la obediencia (57).

En esta página extraordinaria de San Ignacio se hallan resumidas las dos corrientes del pensamiento que venimos exponiendo; y no acertamos a comprender por qué, a veces, se ha atacado tan fuertemente esa *obediencia de juicio* que, como advierte el santo, es el mejor medio de defender la *sencillez* y *humildad* en la obediencia. Todo deriva de que ha utilizado una palabra un tanto peligrosa, *obediencia ciega,* en vez de continuar con la tradicional *simplicidad* o *sencillez*. De todas formas esa obediencia ciega no equivale, ni mucho menos, a ceguera irracional que destruiría la misma razón formal de obediencia.

Para San Ignacio, con mucho acierto, la virtud de la obediencia no consiste en *hacer* sino en *hacer bien*. Por eso la obediencia externa carece del sello íntimo y esencial de virtud, si la consideramos exclusivamente en su exterioridad. Podemos realizar una obra externa impecable y, al mismo tiempo, alimentar una rebeldía interior incalificable. De aquí que en el segundo grado de obediencia se precise conformidad con la voluntad del superior. Conformidad que implica, en mayor intensidad, las cualidades espirituales que enriquecen la virtud moralmente. Y, por fin, en el tercer grado, caracterizado por la *conformidad de juicio,* esas mismas cualidades llegan a informar el espíritu en una medida casi perfecta.

Cuando San Benito, San Bernardo o cualquier otro de los tratadistas habla de la obediencia de simplicidad por la que se sometía el súbdito al superior, sin preocuparse de analizar las

(57) Lug. cit. pág. 839.

razones en que se fundaba el precepto y sin oponer resistencia alguna, no aludían a otro género de obediencia que a la obediencia calificada de *ciega* por San Ignacio. Ni San Ignacio ni ningún moralista consciente es capaz de afirmar que, por ejemplo, si el superior nos manda obedecer en materias contrarias a la ley de Dios, u opuestas a la Regla, tengamos obligación o derecho a obedecer *ciegamente*.

La *obediencia ciega* se refiere, evidentemente, a cosas lícitas o necesarias. Y se cataloga en el plano de perfección de la obediencia como *virtud*, es decir, por parte de las cualidades que hacen virtuoso interiormente un acto externo bueno, o al menos indiferente.

Prescindiendo de que históricamente haya podido haber exageraciones en cuanto a la interpretación o aplicación del criterio de *obediencia ciega*, que nunca justificará actitudes contrarias a la conciencia, no dudamos en defender el paralelo existente entre *obediencia ciega* y *obediencia de simplicidad* respecto de la formación de la *obediencia de juicio* que los viejos teólogos conocían igual que conocemos nosotros.

Por tanto, el problema a analizar es el del sentido o amplitud que se debe conceder a dicha afirmación comparada con el sentido y amplitud que los teólogos pre-ignacianos concedieron a la simplicidad y humildad en la obediencia, ya que el mismo San Ignacio se cuida de afirmar que la *obediencia ciega* es condición o cualidad integrante de la obediencia de juicio u obediencia perfecta.

¿Cuál es el sentido propio de la obediencia ciega? Comencemos diciendo lo que no es, para concluir en lo que parece ser y, a nuestro juicio, es.

La obediencia ciega no se somete en tal forma a los juicios de los superiores que, nuestra propia conciencia, teniendo certeza universal previa de que tales o cuales actos contrarios al dictamen de la justicia, de la caridad, del bien común, son pecados, lleguemos a pensar y a convencernos—en universal—que, por imposición o voluntad del superior, ya no lo son. La obediencia ciega no anula los juicios especulativamente válidos. Es imposible que por medio de la obediencia a la voluntad del superior, nosotros, falibles como él, pero racionales como él, renunciemos al juicio que nace de unos principios, de un estudio, de una ciencia adquirida. Eso sería inhumano y racional,

por no decir claramente irracional.

La obediencia ciega no puede ser tampoco, como alguna vez se ha dicho, un medio fácil de sustraerse a toda responsabilidad moral. La *persona* seguirá siendo racional y responsable en todos y cada uno de sus actos.

La obediencia *ciega,* reducida al círculo de los actos y materias lícitas o necesarias, es una actitud de total entrega al superior de forma que no se busca justificantes a su modo de proceder, ni se opone a su criterio, sino que, en cada acto concreto lícito, juzga conveniente y racional conformar su modo de pensar con el del superior, recurriendo al principio moralmente válido de que mayor probabilidad asiste al superior para acertar con su precepto que al inferior para acertar con su desobediencia o disconformidad de juicio práctico.

Esta parece ser la opinión de la generalidad de los autores que se declaran partidarios de la *moralidad* de la *obediencia ciega* (58). Y no se puede negar que la mayoría de los tratadistas la admiten.

Dado, pues, que existe o puede existir en la práctica, o simplemente que se recomienda, y concediendo también que el superior no puede ordenar más que lo legítimamente establecido, preguntamos: ¿cómo se armonizan estas doctrinas?

La respuesta no se hace esperar. El superior no puede obligar a sus súbditos a que le obedezcan en materias ajenas a su jurisdicción. Tampoco puede imponer como criterio riguroso su *voluntad* no manifestada por medio de un precepto sino de un simple consejo o sugerencia. Pero, en sus justos límites de autoridad, debe ser obedecido, al menos, con conformidad o sumisión de voluntad y, a ser posible, con sumisión incluso de juicio. Esta sumisión de juicio lleva consigo, en el grado más perfecto, una renuncia voluntaria y racional al derecho que nos concede nuestra propia conciencia a pensar y valorar nuestros

---

(58) Véase, para no repetir conceptos, SALMANTICENSES: *Th. Moral.* IV, tr. 15, cap. 6, nn. 41-42; GONET: *Clypeus, Theol.* IV, tr. 11, disp. 4, a. unic. n. 3; REGATILLO-ZALBA: *Theol. Moral. Summa,* B. A. C., vol. II, n. 197, pág. 206; E. JOMBART: *L'obeissance de jugement, Rev. Com. Rel.* 1933, pág. 81-103, 114-121.

Los Salmanticenses se expresan con estas palabras: *Sit caeca tum ad inspiciendos defectus superiorum, tum etiam ad rationes praecepti perscrutandas, satisque ei sit quidquid praecipiat, dummodo illicitum esse non constet ab eo qui locum Dei tenet praecipi* (*Theol. Moral.* IV, tr. 15, c. 6, n. 42).

propios actos, cediendo dicho derecho, prácticamente y en cada caso, al superior que nos gobierna.

La obediencia ciega queda así reducida al criterio tradicional que busca la perfección de la obediencia en la razón formal de *virtud*; pero ello no es obstáculo para continuar repitiendo que lo formal de la obediencia, como tal, es el precepto aceptado y cumplido como precepto. Lo que sucede es que el margen concedido al precepto se dilata por el campo de la caridad a fin de infundirnos un espíritu de obediencia, de servicio, de comunidad, que explaya grandemente al alma.

III

SINTESIS, REFLEXIONES PRACTICAS Y ARMONIZACION DE CRITERIOS

Nuestra exposición ha sido independiente de todo partidismo. Este es el momento de recordar las ideas de los párrafos que anteceden para sacar algunas conclusiones que resuman la materia expuesta y faciliten su comprensión. Creemos ver un fondo común claro y verídico. Declarémoslo en dos palabras.

Primeramente, digamos que son cuatro los criterios aparentemente distintos, pero realmente coincidentes, conforme a los cuales puede determinarse la perfección de la obediencia: 1.° La obediencia es tanto más perfecta cuanto la obligación de obedecer es menor. 2.° La obediencia es tanto más perfecta cuanto más se adelanta a cumplir la voluntad del superior sin esperar a que éste formule el precepto explícitamente. 3.° La obediencia es tanto más perfecta cuanto se halla más enraizada en el espíritu, es decir, cuanto las cualidades de que hablan principalmente los ascetas y místicos, son más acentuadas y profundas. 4.° La obediencia es tanto más perfecta cuanto supone mayor conformidad de voluntad y de juicio con el superior.

Conforme al primer criterio, tendríamos una gradación ascedente: cumplimiento de los actos preceptuados con rigurosa justicia, cumplimiento de los actos preceptuados sin tener fuerza de precepto legítimo estricto, y cumplimiento incluso de una voluntad del superior que no llega a imperar sino que simplemente sugiere. Dicho de otra forma: precepto explícito, precepto

tácito, precepto interpretativo, simple voluntad, por parte del superior, y por parte del súbdito obediencia de necesidad o de justicia y obediencia de caridad o de honestidad en mayor o menor grado.

Conforme al segundo criterio, bastaría decir que es más perfecto quien se adelanta a cumplir la voluntad del superior sin dejarle formular el precepto. Este criterio se reduce evidentemente al anterior, pues no es sino una partecita del mismo. Lo dscartamos, por consiguiente, si pretende ser criterio nuevo.

Conforme al tercer criterio, tendríamos que la obediencia sería más o menos perfecta cuanto la virtud informara más amplia y profundamente al sujeto, disponiéndolo a que se someta con prontitud, agilidad, humildad, etc. Este criterio no se fija directamente en la relación existente entre lo preceptuado y lo cumplido, entre necesidad y obligatoriedad, sino en el modo virtuoso, en la calidad íntima del acto humano.

En este criterio hay cosas de manifiesta importancia. Alma que no se mueva a obrar con prontitud, docilidad, simplicidad de espíritu..., es alma que no ha logrado la disposición perfecta que exige la obediencia como virtud. Entre dos personas que realizan la misma obra exterior, que incluso tienen cierta conformidad de voluntad, hay una gran diferencia. ¿De dónde procede esa diferencia? No de la obra en sí misma, pues ambos la ejecutan, sino del espíritu interior, de la calidad de la obra, de la profundidad de la entrega hecha.

Este criterio, tomado formalmente, es distinto del primero. Luego determinaremos la importancia de esa distinción formal.

En fin, conforme al cuarto criterio, será más perfecto el acto de obediencia en que se renuncia al propio juicio práctico-práctico, al modo de pensar, hic et nunc, como más conveniente, en obsequio al concepto de autoridad y a la providencia que le asiste.

Ahora bien, entre el criterio tercero y cuarto existe tal semejanza, tal paridad que, pensando serenamente las cosas, no hay más remedio que fundirlos en uno solo. La obediencia de voluntad y de juicio son conceptos que aluden a las cualidades internas del acto de obediencia. La humildad y sencillez, la *ceguera ignaciana*, son los integrantes de la conformidad de voluntad y de juicio práctico. Sin esas dos notas no hay posible conformidad de juicio. Con ellas se logra fácilmente la virtud perfecta.

Convendrá, no obstante, advertir que la conformidad de voluntad y de juicio dicen una relación íntima al modo propio de ser de la virtud de la *obediencia en cuanto obediencia* y no sólo de la obediencia en cuanto virtud simplemente, ya que esta sumisión no se requiere en las demás virtudes con tanto rigor.

Por donde venimos a la conclusión, en la que se armonizan las dos partes: la perfección de la obediencia como *virtud moral* y como *obediencia*—y no cabe prescindir de ninguno de los aspectos—consiste en la sumisión humilde, de voluntad y de juicio práctico, al precepto del superior, e incluso a su voluntad, en materias no sólo necesarias sino incluso lícitas o indiferentes.

Esta parece ser la última consecuencia de la doctrina tradicional que en nada se ha modificado fundamentalmente a través de las corrientes del pensamiento, si bien unas veces se ha insistido más en el elemento que podríamos llamar genérico en vez de insistir en el elemento específico y diferencial.

La obediencia ciega no es ningún construo, sino una condición importantísima para lograr la plenitud de la obediencia, sin caer en ningún irracionalismo. Esa obediencia puede ser *ciega* para no ver los defectos personales del superior, que podrían servir de obstáculo en la sobrenaturalización del acto; puede ser también ciega para no buscar las razones críticas que movieron al superior a formular sus juicios y preceptos; no debe ser ciega para inducirnos a obrar contra la voluntad de Dios, contra la propia conciencia, con la propia regla profesada, contra la Patria...

La obediencia tiene su contrapartida en el ejercicio de la autoridad por parte del superior. Es necesario saber mandar para que sepamos también obedecer. Cuando corresponde imponer un precepto, lo justo y recto es imponerlo. Cuando no corresponde sino sugerir, lo recto es sugerir. Cuando se descubre afán de mandar, suele nacer afán de no obedecer. La armonía perfecta se da cuando a un espíritu obediente le toca en suerte una autoridad consciente y humana. Pero si esa autoridad falta, la obediencia sigue obligándonos y llega a su perfección cuando, en nombre de Dios, nos sometemos voluntaria y conscientemente, incluso con conformidad de juicio práctico, a los preceptos del gobernante. Podremos equivocarnos, pero esa obediencia, en su aspecto formal de obediencia, no es equivocación, es virtud.

Digamos llanamente, como conclusión, que la obediencia perfecta, como virtud heroica, tal como ha sido descrita, no la vemos aplicada sino en los grandes santos que, siguiendo la bandera del *heroismo,* alcanzaron la *perfección*: imitaron a Cristo, que obedeció hasta la muerte de Cruz. Murió por amor, pero murió sometiéndose a una ley que excedía las atribuciones de los gobernantes.

La obediencia perfecta no priva al hombre de su personalidad; da más bien carácter humano y racional a esa misma personalidad, puesto que dentro de lo lícito hace lo más prudente.

Fray Candido Aniz, O. P.
Salamanca. Pontificia Facultad Teológica de San Esteban

Obediencia y profetismo

En un artículo precedente, *La obediencia dialogada* (1), insistí en que el súbdito, como súbdito, tiene sólo dos actos: el uso activo y el uso pasivo. Los otros diez, es decir, los cuatro del orden de la intención (aprehensión, simple voluntad, juicio de la asequibilidad del fin e intención del mismo), los cuatro del orden de la elección (consejo, consentimiento, juicio discretivo y elección) y los otros dos del orden de la ejecución (imperio y satisfacción final) corresponden al superior.

Pero dije también que algunos de los súbditos están con frecuencia señalados por la ley para facilitar al superior o la elección recta o, al menos, el juicio discretivo acertado. Y añadí que, aun cuando el superior se ve precisado a escucharlos, no siempre está obligado a seguir su parecer. Lo que significa que si de los consejeros oficiales uno, siquiera, acierta, el superior que decide diversamente se equivoca.

Dije, en fin, que no todos los súbditos tienen voz en capítulo. Como, pues, entre los consejeros oficiales hay quien tiene ciencia y experiencia de que carece, en un asunto particular, el superior, así pueden tenerla algunos de los súbditos que no forman parte del Consejo.

Esa ciencia cabe que sea adquirida por las fuerzas naturales de la razón y cabe que sea infusa, obra de la inspiración o del instinto del Espíritu Santo. A esta inspiración o instinto sobrenatural sobre lo que conviene y debe hacerse para lograr el bien

(1) En *La Ciencia Tomista*, 72 (1955), pp. 65-84.

de las almas, que es el fin de la Iglesia, se llama corrientemente profetismo (2).

Que este carisma no sea mero recuerdo de ya lejanos siglos lo afirma sin vacilación Santo Tomás: «Quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum» (3) y: «Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem» (4).

Lo confirma, a su vez, la Historia. No sólo la fundación de las Ordenes, de las Congregaciones y de los Institutos religiosos; incluso muchas devociones, popularísimas, como la del Rosario y la del Sagrado Corazón, deben a ese profetismo de los súbditos.

De aquí el problema: Si hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (5), ¿qué actitud guardará el profeta con respecto a sus superiores eclesiásticos si, por malicia o incomprensión, éstos se niegan a secundar su obra e incluso procuran estorbarla?

Con plantear así el problema se le ha limitado, a mi parecer, injustamente. El bien que están obligados a promover todos los superiores, no sólo los de la Iglesia mas también los de la sociedad civil, es indudablemente el bien común. Pueden darse algunos superiores que no se preocupen de este bien. Y pueden darse muchos que a, pesar de su buena voluntad, no vean qué medios conduzcan, convengan o precisen a su consecución ¿Qué actitud han de observar con respecto a ellos aquellos súb-

---

(2) «Un profeta es un hombre elegido por Dios para realizar alguna misión en su Iglesia bajo el impulso del Espíritu. Esta inspiración del cielo la puede sentir el profeta, lo mismo por una revelación privada, de cuyo origen divino no le sea posible dudar, que por una serie de gracias actuales extraordinarias que, unidas a determinadas cualidades naturales, le lleven a atisbar los designios divinos sobre la historia sobrenatural de la humanidad» (M. CIRARDA: *Profetismo y obediencia*, en *Documentos*, 17-18, Conversaciones Católicas Internacionales, San Sebastián, 1954, p. 153).

«Lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc, prophetia est necessaria ad populi gubernationem. Et praecipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia» (SANTO TOMAS: *Summa Theol.*, II-II, q. 172, a. 1, ad 4). «Mens prophetae dupliciter a Deo instruitur: uno modo, per expressam revelationem; alio modo, *per quendam instinctum, quem interdum etiam nescientes humanae mentes patiuntur*, ut Augustinus dicit» (ib. q. 171, a. 5).

(3) *Sum. Theol.* q. 174, a. 6.

(4) Ibid., ad 3.

(5) Act. 5, 29.

ditos que, por su amor a la comunidad y por su ciencia y experiencia, ven perfectamente lo que el bien de la comunidad exige en determinadas circunstancias?

De hecho, no obstante, el problema se ha circunscrito a lo que pueden y deben hacer los fieles con respecto a la Jerarquía eclesiástica y no es el caso de ponerse a remar contra corriente. Tanto más que, contando los superiores de la Iglesia con una asistencia sobrenatural no prometida a los que rigen la sociedad civil, lo que digamos lícito y acaso imperativo para los fieles, lo es, con mayor razón, para los ciudadanos.

I

El súbdito, primeramente, puede hablar a su superior.

Dios distribuye sus dones según su beneplácito. A uno le da cinco talentos, a otro dos y a otro uno solo (6).

En el orden de la naturaleza hay hombres más y menos dotados física, moral e intelectualmente. Pues el entendimiento se distingue en especulativo y práctico, quién vale más para la contemplación, quién más para la acción. Como recuerda Santo Tomás (7), citando a San Gregorio, algunos son, por carácter, tan irrequietos que cuando les falta trabajo trabajan mayormente, pues apenas quedan libres para darse a sus pensamientos cuando ya se ven asaltados por un montón de ideas desagradables; otros, en cambio, tan amigos son de la quietud, que ponerlos a trabajar es como ponerlos a morir.

Ni es menor la diferencia en el orden de la gracia. No es sólo la gracia santificante la que «Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult» (8); incluso las gracias *gratis datas* se nos confieren a cada uno «secundum mensuram donationis Christi» (9), o como traduce Sto. Tomás, «secundum quod Christus nobis commensuravit» (10). Y así dijo el Apóstol: «Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem: alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sani-

(6) Math. 25, 15.
(7) L. c., q. 182, a. 4, ad 3.
(8) Conc. Tridentino, Decreto sobre la justificación, c. 7, Denz. 799
(9) Ephes. 4, 7.
(10) En *ad Ephes.*, c. 4, lect. 3.

tatum in uno Spiritu; alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpraetatio sermonum. Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult» (11).

En esta distribución de los carismas, por ser libérrima, Dios no se acomoda al lugar, ministerio u oficio que el sujeto ocupa o tiene en la Iglesia. Unas veces escoge a los de arriba, y otras da la preferencia a los de abajo. Acaso para estrechar más apretadamente su unión mutua; para que no diga el ojo a la mano: No necesito de tus servicios; ni diga la cabeza a los pies: Puedo valerme sin vosotros (12).

Posiblemente menos enriquecidos que los súbditos de los dones, intelectuales y morales, de la naturaleza y de la gracia, los superiores no deben pretender se los tenga por infalibles o impecables. Por eso en mi citado artículo (13) aprobé estas y parecidas frases del P. Soras: «El superior es un hombre y, claro está, su clarividencia de hombre es capaz, por lo general, de un doble progreso: progreso de espiritualidad, por medio del cual estime más finamente los valores espirituales que el Bien Común pone en juego; y progreso de tecnicismo, que permita que la traducción de estos valores a los planos jurídicos, técnicos, institucionales, sea susceptible de conseguir una adecuación y una eficacia cada día mejores... No debe el superior (eclesiástico) creer, fácilmente, que puesto que participa de la autoridad de Dios en la Iglesia, está libre automáticamente de todo peligro de aberración, de toda posibilidad de error... Verdad es que tiene la *gracia de estado,* pero no le asisten más motivos que al superior secular para atribuir a esta gracia de estado una eficacia automática. Como él, puede traicionarla, hacerla inoperante o por poca inteligencia espiritual, o por ineptitud, o por inadvertencia, o por infidelidad consentida, porque sigue siendo hombre y hombre pecador».

---

(11) I Cor. 12, 7-11.

(12) Ib., v. 21. Sobre el versículo siguiente: «Sed multo magis quae videntur membra corporis infirmiora esse, necessaria sunt», tiene Santo Tomás unas palabras que le agradecerán los entusiastas del profetismo: «In Ecclesia sine officio aliquarum abiectarum personarum, puta agricultorum et aliorum huiusmodi, praesens vita transiri non posset; quae tamen potest duci sine aliquibus excellentioribus personis contemplationi et sapientiae deputatis, quae Ecclesiae deserviunt ad hoc quod sit ornatior et melius se habens» (en *I Cor.,* c. 12, lect. 3).

(13) C. T., 172 (1955), p. 72 sig.

Porque siguen siendo hombres, cabe que los superiores eclesiásticos no estén siempre en las condiciones más favorables para emitir lo que se llama un juicio recto. Mas, por lo mismo, el Código de Derecho Canónico y las Reglas o las Constituciones religiosas otorgan a los súbditos el derecho de apelación. El súbdito que, honradamente, cree o no ser comprendido o no ser atendido como merece por su superior inmediato, puede recurrir al superior mayor para que le secunde o le defienda. Si se fija un tope a las apelaciones es porque, moralmente hablando, no es probable que todos los superiores apelados yerren (14); es moralmente cierto que quien se equivoca es el súbdito.

Y porque siguen los superiores eclesiásticos siendo hombres pecadores, hay que insistir con Santo Tomás en que cabe perfectamente que un súbdito corrija a su Prelado: «Duplex est correctio, dice el santo. Una quidem quae est actus caritatis, qui specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive praelatus» (15). Y a continuación: «Aliquis, inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior» (16).

Si puede, pues, el súbdito apelar contra la sentencia que ya ha dado un Prelado y si puede corregir al Prelado después que éste cometió la culpa, ¿cómo no ha de poder hablarle antes, para que juzgue debidamente y no sucumba cuando le asaltare la tentación? ¿No se incluye entre las obras de misericordia y las limosnas espirituales la de dar buen consejo a quien lo hubiese menester?

Es más, si cabe apelar contra la sentencia que se cree perjudicial al bien privado; si cabe corregir al superior para aminorar sencillamente el daño que a él, como individuo, su pecado acarrea (17), con mayor razón ha de ser lícito aconsejar bien a los

(14) «Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile toties iudices a recto iudicio declinare» (Santo Tomas: *Summa Theol.*, II-II q. 69, a. 3, ad 3).
(15) Ibid., q. 33, a. 3.
(16) Ibid., ad 3.
(17) «Duplex est correctio delinquentis. Una quidem quae adhibet remedium peccato inquantum est quoddam malum ipsius peccantis: et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis» (ibid., a. 1).

Prelados cuando está en peligro el bien común, mucho más importante que el bien particular (18).

Acaso los de arriba tengan por humillante el consejo de los de abajo. No debiera serlo, en principio. Como dice Santo Tomás: «Gradus in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis: quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud» (19). De esta relativa inferioridad adolecen también las causas naturales: «Etiam in rebus naturalibus quaedam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora: prout scilicet utrumque est quodam modo in potentia et quodammodo in actu respectu alterius» (20).

Los superiores no debieran sentirse mortificados cuando piden informes ni cuando los reciben sin pedirlos. Quien se dispone a emitir un juicio, hace veces de juez y el juez debe escuchar a las dos partes contendientes. Es ésta, con frecuencia, su tarea más ardua. No en vano se le llamaba antiguamente *oidor* y seguimos llamando *audiencia* a los Tribunales de justicia.

El superior debe dar a todos la impresión y la seguridad de que juzga con conocimiento de causa; infórmese y déjese informar. Nadie le cree omnisciente. No hay por qué hablar de humillación. Esta, por el contrario ,vendría después, cuando, por no enterarse perfectamente del asunto, toma una decisión que luego se patentiza desatinada.

Como no hay motivo para que los superiores se acobarden, tampoco lo hay para que los súbditos se engrían: «Praesumere se esse simpliciter meliorem quam praelatus sit, videtur esse praesumptuosae superbiae .Sed aestimare se meliorem quantum ad aliquid non est praesumptionis: quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quod cum aliquis praelatum caritative monet, non propter hoc se maiorem existimat: sed auxilium impartitur ei qui, *quanto*

(18) «Est autem alia correctio..., per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris...» (ibid., a. 3). «Bonum communé multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo» (ibid., q. 31, a. 3, ad 2).

(19) L. c., a. 2.

(20) L. c., q. 33, a. 3, ad 3. «Sicut ille qui habet unde temporaliter subvenire possit quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc superior est habendus» (ibid., ad 2).

in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur, ut Augustinus dicit, in *Regula*» (21).

Por lo cual dice el mismo Angélico: «Non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in sepso, subiiciat ei quod aparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt se ea habere... Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin, oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio» (22).

Puede el súbdito, sin presunción, estimarse suficientemente provisto por la naturaleza y por la gracia para ayudar con su consejo al jefe.

Sin presunción puede también asesorarle.

II

El súbdito debe también, en muchos casos, hablar al superior.

En primer término, porque la corrección y, su afín, el consejo, son obras de misericordia y caridad, son limosnas espirituales, obligatorias frecuentemente.

De la limosna en general dice el Angélico: «Cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur: secundum illud I Ioan. 3 [18]: *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto» (23).

De la corrección en particular dice el mismo santo: «Removere malum alicuius eiusdem rationis est et bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis...» (24).

(21) Ibid., a. 4, ad 3.
(22) Ibid., q. 161, a. 3.
(23) Ibid., q. 32, a. 5.
(24) Ibid., q. 33, a. 1.

¿Se dirá que la caridad no nos obliga con grave molestia o detrimento propio? La proposición no es del todo exacta. Cuando el prójimo se encontrare en necesidad suma o extrema, la caridad obligaría aún con molestia o detrimento grave de quien puede asistirle. Además, incluso en las necesidades graves y leves, el bien común debe anteponerse al bien particular; y se trata, en nuestro caso, del bien común—en peligro, por la infidelidad o la incomprensión del superior.

Hay asimismo otra virtud que debe reglar la conducta de los súbditos con los Prelados; llámase observancia y exige a los de abajo que obedezcamos y que honremos también a los de arriba (25).

Pero como el honor debido a nuestros padres pide los socorramos en su necesidad (26), así el honor que debemos a nuestros superiores nos impone la obligación de ayudarlos cuando nos necesiten. Santo Tomás ha podido decir, hablando globalmente del honor: «In honore non solum reverentia intelligitur, sed etiam necessariorum subventio» (27).

Conviene, sin embargo, advertir con el mismo Angélico que esta asistencia a los superiores reclamada por la observancia mira más bien a la utilidad de los mismos superiores que al bien común; el súbdito corrije o aconseja a su Prelado para que éste recobre o conserve su reputación, para que siga siendo estimado y reverenciado por su prudencia (28).

Que si al informar o aconsejar a los de arriba miraran los de abajo al bien de la comunidad, comprometido por la ignorancia o inexperiencia del superior, entonces pudiera entrar en juego otra virtud más excelente que la observancia. «Personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo, in ordine ad bonum commune: puta cum aliquis ei servit in administratione reipublicae. Et hoc iam non pertinet ad observan-

(25) Ibid., q. 102, a. 1 sig.
(26) Ibid., q. 101, a. 2.
(27) *In ad Rom.*, c. 12, lect. 2.
(28) «Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam. Et hoc proprie pertinet ad observantiam secundum quod a pietate distinguitur» (Santo Tomas: *Summa Theol.*, II-II, q. 102, a. 3).

tiam, sed ad pietatem, quae cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriae» (29).

He dicho que pudiera entrar en juego la piedad. Y entraría efectivamente si la comunidad viniera considerada por el súbdito como principio o fuente de los innumerables beneficios que se le siguen de ser un miembro suyo, movido o gobernado por ella. Entonces miraría el súbdito el bien que desea y obra a la comunidad como una recompensa de los bienes que la comunidad le ha prodigado.

Mas cuando el súbdito mirara a la comunidad como término, cuando obrara por el bien común para que la comunidad viva y prospere, entonces entraría en funciones la justicia legal (30), suprema entre las virtudes morales (31), y común a los superiores y a los súbditos, ya que dispone a los gobernantes y a los gobernados a que procuren, como miembros (más o menos notables), el bien del todo (32).

En una de sus Cuestiones disputadas insiste el Aquinate en que a la base de las virtudes cívicas está el amor de la ciudad. «Para ser buen político, hay que amar el bien de la ciudad. Por el hecho de ser admitido a formar parte de una ciudad y convertirse en ciudadano, al súbdito competen varias virtudes que le disponen a obrar lo que deben los buenos ciudadanos y a amar el bien de la ciudad... Amar el bien de la ciudad puede entenderse de dos maneras: para apropiárselo y para conservarlo.

(29) Ibid. «Homo efficitur diversimode aliis debitor secundum diversam eorum excellentiam, et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principium sunt parentes et patria... Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundo gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae» (ibid., q. 101, a. 1).

(30) «Pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium: sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune» (ibid., a. 3, ad 3).

(31) «Si loquamus de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales: inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae» (ibid., q. 58, a. 12).

(32) «Iustitia legalis eadem et una est secundum speciem atomam in principe et in subditis. Probatur: quia est idem obiectum formale iustitiae legalis quae est in principe et subditis. Probatur antecedens. Princeps per aequitatem procurat bonum commune praeter leges communes, similiter per iustitiam legalem stricte procurat bonum commune per communes regulas; sed hoc ipsum efficiunt subditi per aequitatem et iustitiam legalem stricte dictam» (BAÑEZ: *De iure et iustitia,* in q. 58, a. 7; ed. 1594, p. 54).

Amar el bien de la ciudad para apropiárselo y poseerlo no constituye al bien político, pues también el tirano ama el bien de la ciudad en beneficio propio, lo que significa amarse a sí mismo más que a la ciudad, pues ese bien no lo apetece para la ciudad sino para sí. Amar, en cambio, el bien de la ciudad para que se conserve y salvaguarde es amar realmente a la ciudad. Y esto es lo que constituye al buen político. Hasta el punto que algunos, por conservar y ampliar el bien de la ciudad, se exponen a peligros de muerte y descuidan el bien privado» (33).

Puestos ya en este plano superior, hay que suscribir gustosamente las afirmaciones del P. De Montcheuil: «El cristiano, con respecto a los otros fieles, no habla ya de lo que *me* toca y de lo que *les* toca, sino de lo que *nos toca*. Dondequiera se halle la Iglesia comprometida, está cada cristiano interesado. Si hay, para repetir la frase de San Pablo, una *solicitud de todas las iglesias* peculiar a los encargados de gobernarlas, hay también una solicitud universal común a todos los fieles. Sería, por supuesto, impertinente la pretensión de gobernar en vez de aquellos que tienen este cargo; mas mirar los problemas que individualmente no nos afectan como tan por encima de nosotros que deban tenernos sin cuidado, sería, bajo las apariencias de modestia, desidia y egoísmo... Cierto que no tenemos la misión de gobernar la Iglesia ni de asesorar a los que la gobiernan. Pero no es menos cierto que de ninguno de los problemas cristianos que hoy se ventilan en el mundo podemos decir: Eso no me toca; ya tenemos una jerarquía que se ocupe de ello. Si pertenece a la autoridad responsable dictar las soluciones en la medida en que lo juzgue útil, pertenece a todos los fieles sentir esos problemas como propios, y si no los sienten así, es que no viven integralmente como cristianos, que no están plenamente identificados con la Iglesia, que permanecen, en parte, ajenos a su cuerpo. La jerarquía está puesta para suscitar, armonizar y dirigir los esfuerzos; no para dispensarnos de vivir en el cuerpo de la Iglesia, algo así como vive el alma en el cuerpo del hombre» (34).

---

(33) *Q. D. de caritate*, a. 2.

(34) YVES DE MONTCHEUIL: *Méanges théologiques* (*Le rôle du chétien* dans l'Eglise), p. 115 sig. Igualmente el Angélico: ««Non solum praedicta membra operantur ad invicem, sed etiam pro se invicem sunt sollicita in idipsum, id est, in unitatem corporis conservandi. Et hoc quidem manifeste

Por eso dije en mi citado artículo: «Superiores y súbditos somos, todos, miembros de un mismo cuerpo y debemos ayudarnos mutuamente. No pueden decir los pies que no necesitan la cabeza, ni la cabeza que no tiene necesidad alguna de las manos. La analogía del cuerpo social con el cuerpo físico está canonizada por San Pablo (Rom. 12, 4 sigs.; I Cor. 12, 15 sigs.) Sobre este punto no se insistirá sobradamente» (35).

Si la virtud propia del *subdito* es la obediencia (36), el *ciudadano,* amén de la obediencia, tiene otras virtudes. Coopera al bien común obedeciendo; puede cooperar también en otra forma. No aguarda a que le manden; se adelanta con su iniciativa personal. Si al obrar por propia iniciativa pierde el mérito de la obediencia, gana, en cambio, el de la observancia, de la piedad, de la justicia legal y de la caridad «quae communia propriis, non propria communibus anteponit» (37).

El súbdito, como súbdito, no tiene más que el uso activo y el uso pasivo; como ciudadano tiene también la intención del bien común y puede pensar en los medios aptos a conseguirlo. Si está bien dotado por la naturaleza o por la gracia puede dar con el medio más a propósito; no teniendo por qué creer que los superiores estén perfectamente al corriente de todos los detalles a la altura de cada situación, debe venir en su socorro para hacerlos adoptar la actitud más adecuada al caso. Lo contrario, como dice el mismo P. de Montcheuil (38), sería un pecado de omisión y podría ser pecado grave.

---

in corpore naturali apparet. Nam quodlibet membrum naturalem quandam inclinationem habet ad iuvamentum aliorum membrorum. Unde et naturaliter homo opponit manum ad protegendum alia membra ab ictibus. Et similiter alii fideles, qui sunt membra corporis mystici, pro se invicem sollicitudinem gerunt, secundum illud Eccli. 17: *Unicuique mandavit Deus de proximo suo*» (*In I Cor.*, c. 12, lect. 3).

(35) C. T., 72 (1955), p. 74.

(36) «Cuiuslibet subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur: sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principianti,* ut Philosophus dicit, in I *Polit.*» (Santo Tomas: *Summa Theol.*, I-II, q. 92, a. 1).

(37) S. Agustin: *Epist.* 211, n. 12; ML, 33, 963.

(38) L. c., p. 123.

III

El precepto de asesorar al superior necesitado de consejo es un precepto afirmativo que no obliga, enseñan los teólogos, *ad semper* o *pro semper*.

Manifiestamente no obliga cuando el consejo, aunque sabio y bien intencionado, resultaría perjudicial al bien común. Santo Tomás ha escrito: «Correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo, meritorie: quando ex caritate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in I *de Civ. Dei* [c. 9]: *Si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia... eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos et premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis*» (39). Si la intromisión del súbdito hubiere de resultar prácticamente en detrimento de la comunidad, por la malicia, verbigracia, la soberbia o la suspicacia del superior, habría que renunciar a asesorarle sería, como decirse suele, peor el remedio que la enfermedad.

El caso no es frecuente tratándose de superiores eclesiásticos. Puede, en cambio, serlo este otro, que el consejo resulte inútil. Tampoco obligaría entonces el precepto. Cuando el fin es inasequible, ¿a qué poner los medios? Por eso, al hablar de la limosna, dan los tratadistas este principio: No es obligatoria cuando no hay esperanza de que aprovechará. Si dada, pues, la mentalidad del superior o su desconfianza en las luces e intenciones del súbdito, éste prevé la inutilidad de su consejo, no tiene por qué dársele. Mas evite el súbdito formar del superior un juicio temerario. Hay quien tras la primera intervención que, por no haber sido aplaudida, cree haberse recibido con hostilidad o indiferencia, adopta la actitud del castellano que quiso aconsejar a D. Quijote en las calles de Barcelona; decide no dar consejo a nadie, aunque se lo pidan (40).

Sin ser útil o contraprodcente, el consejo puede no obligar por no concurrir todas las circunstancias necesarias al acto virtuoso.

Señaló San Agustín una regla que no admite excepción: «Faciat homo etiam pro temporali hominum salute quod potest:

(39) *Summa Theol.*, II-II, q. 33, a. 2, ad 3.
(40) CERVANTES: *Don Quijote*, p. II, c. 62.

cum autem ad hunc articulum ventum fuerit, ut tali studio consulere nisi peccando possit, iam se existimet non habere qui id faciat, quando id reliquum esse perspexerit quod non recte faciat» (41). En otros términos: Debemos omitir lo que no podemos hacer honestamente.

Más próxima a la cuestión que nos ocupa está esta otra norma de Santo Tomás: «Quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos, debet modus congruus adhiberi: ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur» (42).

Aun cuando el súbdito se crea naturalmente más iluminado o mejor informado que el superior, reconozca interior y exteriormente que puede equivocarse, que acaso no abarca, como el superior, las exigencias del bien común en su conjunto, que probablemente no alcanza los verdaderos móviles del modo de obrar del superior, quien ni está obligado ni está en ocasiones autorizado a dar a todos las razones de su conducta. Más bien que empeñarse en imponer al superior su juicio o su criterio, muéstrese el súbdito dispuesto a aceptar respetuosamente su decisión final, por grande que le parezca el sacrificio de su personal iniciativa. Ni culpe al superior si le impone este renunciamiento; sobre que «hominum est errare» y el superior es hombre, la desconfianza del superior en las luces y los planes del súbdito viene muchas veces de los pasados desaciertos y el escaso interés por el bien común que el súbdito ha cometido o ha mostrado.

Si el inferior, más que en sus luces naturales, se apoyara en su misión profética, debe también reconocer en su fuero interno y en su modo de hablar a sus jefes que cabe confundir la inspiración divina con las aspiraciones personales, efecto, aun en el orden religioso, de nuestro modo de ver las cosas, por temperamento o por carácter. A este propósito Santo Tomás: «Ad ea quae (propheta) cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet

(41) *Contra mendacium*, c. 17, n. 34; ML, 40, 542.

(42) *Summa Theol.*, II-II, q. 33, a. 4. Antes había escrito: «Actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus: ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet... Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem: non autem ita quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur» (ibid., a. 2).

ut non plene discernere possit utrum hoc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quae cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur: talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae» (43). Si, pues, aun cuando el mensaje es realmente de Dios, el profeta no tiene certeza de su origen divino, ¿por qué ha de dar este origen por cierto y reclamar que los superiores reconozcan y acaten su misión y se dejen llevar de él, como el ciego del lazarillo, por la mano?

Aun cuando el profeta tuviera la máxima certeza de que Dios le ha hablado (44) y de que no altera en lo más mínimo su mensaje, no puede exigir que el superior acoja su embajada antes de exhibirle las credenciales. Los profetas probaron su misión; presentaron los llamados motivos de credibilidad. Y San Juan amonesta: «Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint; quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum» (45). Por mal dispuesto que se le suponga, el superior eclesiástico se rendirá ante la evidencia; su tardanza puede resultar providencial (46) y es acaso el profeta quien por su impaciencia o su imprudencia hace que se aplacen o malogren los designios de Dios.

Porque el superior debe ser abordado con respeto y no lo es cuando se le reprende con insolencia o cuando se le difama, hablando mal de él (47). Para Santo Tomás, incluso el enfrentarse públicamente con el Prelado, como hoy pudiera hacerse

(43) Ibid., q. 171, a. 5.

(44) «De his quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod haec sibi sunt divinitus revelata» (1. c.).

(45) I Ioa. 4, 1.

(46) «Normalmente, la jerarquía se abre a tiempo a la verdad del profeta; y su circunstancial retraso suele demostrarse luego, *a posteriori*, fecundo y providencial. En el caso de Santa Teresa en Burgos sirvió para que las carmelitas tuvieran desde el principio una casa en propiedad. Y sirve, en general, para que cualquiera innovación se haga por sus pasos contados dentro de las estructuras tradicionales, que son inconmovibles, bien por ser de origen divino, bien porque la Iglesia gusta de sumar lo nuevo a lo antiguo, mucho más que de sustituir esto por aquello» (CIRARDA, art. cit., en *Documentos* 17-18, p. 159 sig.).

(47) «Tunc praelatus inordinate tangi videtur quando irreverenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur» (SANTO TOMAS: *Summa Theol.*, II-II, q. 33, a. 4, ad 1).

con protestas y críticas en la prensa, pasa ya los límites de la corrección fraterna virtuosa (48).

Si el súbdito debe mostrarse respetuoso con el superior, debe sobre todo mostrársele obediente.

Porque el caso en que los superiores eclesiásticos manden a sus subordinados hagan alguna cosa mala y precise no obedecer, sin ser imposible, es improbable.

Pueden, en cambio, prohibirles que emprendan o ejecuten una obra buena, inspirada acaso por Dios, en beneficio de la Iglesia. No se ponga el profeta en pugna con la Jerarquía, porque sería poner a Dios en contradicción consigo mismo.

Ya reproduje en mi citado artículo (49) unas líneas del P. Bonnichon. He aquí estas otras del P. De Montcheuil: «No cabe secundar los designios de Cristo desobedeciendo a aquellos a quienes El ha confiado el poder de gobernar en su nombre. Sobre este punto no puede un católico admitir excepción o transacción alguna. Nunca se dará objeción de conciencia que valga contra la Iglesia» (50).

Pero esta disposición a obedecer cuando los superiores manden, no empece que se insista y se empleen todos los medios dictados por la prudencia, la infusa y la adquirida, para convencer al superior y hacer que cambie sus propósitos o revoque sus órdenes (51). Incluso la obediencia a las órdenes recibidas permite se busque otro camino por donde llegue a feliz término la acariciada y acaso inspirada iniciativa.

---

(48) «*In faciem resistere coram omnibus* excedit modum fraternae correctionis... Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par» (1. c., ad 2).

(49) C. T., 72 (1955), p. 82.

(50) L. c., p. 121.

(51) «Pero obedecer—queda claro en el ejemplo de Santa Teresa y en las consideraciones anteriores—no impide una respetuosa y filial presión sobre la Jerarquía. La tenacidad es una virtud, al paso que la obstinación es un vicio. Su diferenciación no es siempre fácil. Hay, sin embargo, un criterio seguro para lograr en este caso la discreción de espíritus. Y es precisamente el sentido de la obediencia. Porque el hombre tenaz se resiste a abandonar su meta, pero obedece fielmente en todo lo que a los medios se refiere, y aun al abandono de la meta se presta, si se lo impone quien puede, en virtud de santa obediencia. El obstinado, por el contrario, se aferra ciegamente a su pensar y no está dispuesto a dar el brazo a torcer en nada ni a nadie. El profeta puede y debe ser tenaz (y la cosa vale en su tanto para todos los fieles cristianos en general), pero cuidando mucho de no degenerar nunca en obstinado» (CIRARDA, art. cit., p. 160).

«La reprobación del nuevo intento, escribe el P. De Montcheuil (52), no significa que haya sencillamente que volver a las antiguas posiciones y que nada haya que cambiar en el criterio y en la actitud generalmente adoptada hasta la fecha. Significa, sí, que la solución propuesta no satisface; no significa que el problema no exista en realidad. La rebelión sería culpable y hasta perjudicial a la causa que se quiere servir; mas no se sigue que lo más perfecto sea retirarse bajo la tienda y guardar absoluto silencio, cuando la autoridad misma no lo impone. Podría haber en esta conducta más despecho y orgullo que verdadera sumisión. Es preferible reanudar el trabajo y, con las luces aportadas por la censura, tratar de llegar a un resultado aceptable y benéfico para la comunidad cristiana. Los esfueros que no fueron fecundos desde un principio, sobre todo en asuntos complicados, no están destinados, necesariamente, a perpetua esterilidad».

* * *

La última palabra pertenece a los superiores.

Mas el superior debe consultar a los competentes y escuchar a los súbditos.

Primero, porque sin pedir o admitir informes puede muy bien equivocarse.

Segundo, para mantener entre sus subordinados el prestigio que necesita de hombre sensato e imparcial.

Incluso para alimentar y fomentar la confianza de éstos. Sobre las palabras de San Pablo: «Padres, no exasperéis a vuestros hijos» (53), dice Santo Tomás que, aunque no deben condescender siempre con sus deseos, es preciso no olviden que gobiernan en beneficio de los hijos y, por lo mismo, no pretendan cohibirlos y acobardarlos con amenazas (54).

Sobre todo, para premiar y estimular el interés que los súbditos se toman por el bien común. Preocupados por este bien, han pensado en darle nuevo empuje; han estudiado detenidamente los medios a propósito; y presentan su plan al superior. Pero si advierten desdén o indiferencia, se retiran a su puesto

(52) L. c., p. 122.
(53) Ephes. 6, 4.
(54) En *ad Ephes.*, c. 6, lect. 1.

de súbditos y renuncian a toda futura iniciativa de ciudadanos. Cabe vituperar esta resolución; mas es sobrado humana para que deje de ser la más frecuente.

En fin, cuando se tratare de súbditos inspirados por Dios, para no apagar, en frase del Apóstol, al Espíritu (55). «Díces: apagar al Espíritu, según el Angélico, quien sofoca su fervor en sí o en otros. Alguien, por ejemplo, quiere realizar una obra buena impulsado por el divino Espíritu o siente una buena inspiración y es obstaculizado o entorpecido; así se apaga al Espíritu» (56). El profetismo es una gracia de Dios y hay que serle fiel, aceptando y favoreciendo el mensaje del profeta, suficientemente acreditado.

Por lo cual precisa convenir con Bevenot en que «si la última palabra debe ser pronunciada por la Jerarquía, puede el verdadero progreso exigir se conceda al profetismo la penúltima» (57).

Pero, como advertimos antecedentemente, «no hagamos de todos los súbditos otros tantos consejeros natos del superior» (58) La exageración, dije en otro artículo (59), tiene su valor en la retórica. Resulta, en cambio, contraproducente en las discusiones teológicas, por aquello de que «lo que prueba demasiado, no prueba nada». Y se exagera cuando, hablando de profetismo, se afirma que no hay nadie en la Iglesia a quien el Espíritu no hable, si está atento a su voz; que todos y cada uno de los fieles pueden y deben, sin aguardar a que se lo pidan, aportar a la comunidad algo original e irreemplazable. Porque una cosa es, por ejemplo, recibir inspiraciones de reforma y otra es tener misión o encargo de reformadores; aquélla puede ser de las costumbres propias y ésta se refiere a las ajenas. Es claro que el perfeccionamiento de los miembros redunda en beneficio del cuerpo; pero esta y otras mejoras pueden llevarse felizmente a cabo sin meterse a consejeros de los superiores.

Quienes se crean naturalmente capacitados y obligados a asesorarles tienen que ser muy comprensivos y muy discretos. Discretos porque, si el Prelado debe oír, son muchos los que

(55) I Thesal. 5, 19.
(56) En *I Thesal.*, c. 5, lect. 2.
(57) Bevenot: *Hierarchie et Prophétisme*, en *Documentos* 17-18, p. 152.
(58) C. T., 72 (1955), p. 77.
(59) *The muddled marriage*, in *The American Ecclesiastical Rev.*, 131 (1954), p. 310 sig.

quieren hablarle (60), y porque el superior se torna odioso cuando, en vez de gobernar, es gobernado. Comprensivos también: primero, porque el consejo, y en esto insiste Santo Tomás (61), no debe prolongarse indefinidamente—es preferible que el superior se decida por lo bueno, a que esté siempre indeciso pensando qué será mejor—, y segundo, porque, por excelente que sea lo que propone el súbdito, las circunstancias pueden no permitir se lleve luego a efecto—hay casos, verbigracia, en que está en peligro la autoridad o en que el bien presente de muchos exige el sacrificio del bien futuro de unos pocos.

Los profetas, en cambio, iluminados y movidos por la divina gracia a trabajar por la Iglesia y bajo la obediencia de la Iglesia (62), necesitan paciencia y confianza. Paciencia, porque «uno es el que siembra y otro el que siega» (63) y no es justo empeñarse en recoger el fruto antes de que se pudra la semilla. Confianza, pues «uno mismo es el Espíritu que rige a la Iglesia por medio de la Jerarquía, y el que suscita en ella determinados movimientos reformadores por medio de los profetas. Por ello no puede haber jamás una duradera contradicción entre ambos, aunque en un momento determinado hablen lenguas distintas» (64).

P. Lumbreras, O. P.
Roma. Pontificio Instituto
Angelicum

(60) Ya decía Cervantes que «uno de los mayores trabajos que los reyes tienen, entre muchos, es el estar obligados a escuchar a todos, y a responder a todos» (*Don Quijote*, p. II, c. 6), y hablaba por boca del barbero de los «muchos advertimientos impertinentes que se suelen dar a los príncipes» (ibid., c. 1), haciendo ver que el que el Ingenioso Hidalgo estimaba pertinente lo era menos que aquellos otros (ibid.).

(61) *Summa Theol.*, I-II, q. 14, a. 6

(62) «Los auténticos profetas reciben siempre indefectiblemente, con la sugerencia de su misión, la idea de realizarla en la Iglesia y por la Iglesia. Porque también aquí vale, en su tanto, el dogma de que *fuera de la Iglesia no hay salvación*; y siempre se está fuera de la Iglesia cuando no se es obediente a su Jerarquía» (Cirarda, art. cit., p. 160).

(63) Ioan. 4, 37.

(64) Cirarda, art. cit., p. 158.

La obediencia y el magisterio de la Iglesia

I.—ACTUALIDAD DEL TEMA

Uno de los temas más discutidos en nuestros días y, por lo mismo, de más interés, tanto doctrinal como práctico, es el de la obediencia. Su trascendencia en el terreno de los hechos salta a la vista inmediatamente. De ahí que haya sido objeto de discusiones y de soluciones dispares que han repercutido socialmente en los diversos aspectos de la vida.

No solamente en el orden puramente temporal se ha planteado y discutido el problema de la obediencia, sino incluso en el orden religioso. Están todavía recientes ciertos hechos que conmovieron la conciencia religiosa mundial, basados en unos principios doctrinales íntimamente relacionados con la obediencia a la Jerarquía. El problema, por tanto, de la obediencia, tal como está planteado actualmente, reviste un carácter integral, afectando a las diversas facetas de la actuación humana contemporánea.

Puestos a buscar las causas o razones que expliquen este fenómeno, no falta quienes quieren hacerlo apelando ingenuamente al espíritu del mal, de rebeldía, que sopla a veces en la Historia y, concretamente, en nuestro tiempo.

Otros atribuyen preferentemente el fenómeno a causas de otro orden: cultural y material. Así, por ejemplo, el editorialista de *Documentos* (1) propone la siguiente explicación: «Dondequiera se mejora el nivel de vida; donde, por ejemplo, se transforma el

(1) Cfr. *Documentos*, ns. 13-14, pág. 144-145, San Sebastián, 1953.

secano en regadío y se reemplazan los medios primitivos de explotación de la tierra por una técnica agrícola moderna, se observa inmediatamente una *crisis de libertad* al irrumpir en la vida social multitud de nuevos elementos, de posibilidades y horizontes vitales que hasta entonces no existían».

Sin negar la influencia de todos estos factores en la génesis del problema de la obediencia, tal como está planteado en nuestros días y en toda su plenitud, creemos que los factores decisivos han sido otros. En primer lugar, el concepto sumamente agudo de nuestra libertad, considerada en su ejercicio como uno de los derechos inalienables de la persona. Se insiste con razón en estos derechos de la persona humana, sin duda para defenderlos contra cualquier clase de totalitarismos. Y, como reacción lógica contra ciertas posturas recientes, la defensa de la libertad personal se ha llevado a veces hasta el extremo opuesto, planteando de lleno, en la teoría y en la práctica, el problema de la obediencia. Unase a esto ciertos resabios liberales arraigados en grandes sectores sociales que, unidos a todo lo anterior, han provocado abiertamente el fenómeno social y religioso aludido.

En el terreno religioso, por la misma índole de las cosas, el problema de la obediencia ha obtenido un relieve especial hasta el punto de que la Jerarquía ha creído necesario intervenir para puntualizar el deber de la obediencia en sus diversos grados.

En dos ocasiones solemnes, principalmente, ha tocado directamente el Romano Pontífice Pío XII la problemática de la obediencia en lo que se refiere al Magisterio eclesiástico. Primeramente en la «*Humani Generis*», donde deja muy claro el deber de sumisión al Magisterio para todos, incluso para los teólogos investigadores, como norma y criterio en todo aquello que se refiere a la fe y a la moral. Basten estas palabras del Pontífice como muestra: «Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi, scholasticae Theologíae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae; quod Theologíam illam sua auctoritate tantopere comprobat. Hoc tamen Magisterium ab ipsis tanquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam jam veluti injustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium in rebus fidei et morum, cuilibet theologo

proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus et Dominus totum depositum fidei—Sacras nempe Litteras, ac divinam «traditionem»—et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos fugere errores, qui ad haeresem plus minusve accedant, ideoque «etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae hujusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt», nonnunquam ita ignoratur ac si non habeatur... Neque putandum est ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur de quo illud etiam valet: «Qui vos audit, me audit» (Luc. X, 16); ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, jam aliunde ad doctrinam catholicam vertinent. Quod si Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis jam haberi non posse» (2).

La trascendencia de las palabras de Pío XII, recogidas en la extensa cita que precede, es indudable. El deber de la obediencia respecto del Magisterio de la Iglesia es exigido ineludiblemente, incluso cuando se trata del Magisterio ejercido a través de las Encíclicas, que ordinariamente son expresión del Magisterio auténtico nada más, y, por lo mismo, sin el carisma de la infalibilidad.

Posteriormente, con ocasión de la canonización de S. Pío X, en el discurso pronunciado ante los Cardenales y Obispos reunidos en Roma, vuelve a insistir el actual Pontífice en el deber de la obediencia al Magisterio. Directamente alude el discurso a la obediencia de los seglares o laicos, aunque, como es lógico, su alcance llegue igualmente al sector eclesiástico, en el que con mayor razón urge ese deber de sumisión y acatamiento al Magisterio de la Iglesia. La cita es igualmente extensa, pero merece ser recogida en toda su extensión. «Recientemente—dice el actual Pontífice—ha comenzado a pulular acá y allá una que llaman *teología laica* y ha surgido una categoría especial de teólogos laicos, que se proclaman independientes. De esta teología existen

(2) Cfr. AAS., 42 (1950), 567 y 568.

ya prelecciones, textos impresos, círculos, cátedras, profesores... Distinguen éstos su magisterio del magisterio público de la Iglesia y, en cierto modo, lo oponen a él ; para cohonestar su modo de proceder apelan, a veces, a los carismas de enseñar e interpretar, de que se habla repetidas veces en el Nuevo Testamento, especialmente en las epístolas de San Pablo (v. gr. Rom. 12, 6-7 ; I Cor. 12, 28-30) ; apelan a la Historia, que desde el comienzo de la religión cristiana hasta nuestros días presenta tantos nombres de seglares, los cuales, en bien de las almas, enseñaron por escrito y de palabra la verdad cristiana sin haber sido llamados a ello por los Obispos y sin haber pedido o aceptado la facultad de magisterio sagrado, sino movidos por propio impulso o celo apostólico. En contra de esto, hay que sostener lo siguiente : No ha habido nunca, ni hay ni habrá jamás en la Iglesia un magisterio legítimo de laicos que haya sido sustraído por Dios a la autoridad, guía y vigilancia del magisterio sagrado ; aún más: el mero hecho de rechazar esta sumisión es ya un argumento convincente y un criterio seguro de que no guía el Espíritu de Dios y de Cristo a los seglares que así hablan y obran. Además nadie ignora cuán gran peligro de perturbación y error se encierra en esa *teología laica* ; peligro también de que se pongan a instruir a los demás personas del todo ineptas, y aún falaces y dolosas, que San Pablo describe así : «Vendrá tiempo cuando... a medida de sus concupiscencias tomarán para sí maestros sobre maestros, por el prurito de oír y cerrarán sus oídos a la verdad y los aplicarán a las fábulas» (3).

Idéntica advertencia volvió a hacer el Romano Pontífice en otras consideraciones, v. gr. con ocasión de la realeza de la Virgen, en el discurso pronunciado ante los Cardenales y Obispos reunidos en Roma con ese motivo ; e igualmente en el discurso dirigido al I Congreso Mundial del Apostolado de los seglares, del que recogemos las siguientes palabras : «Cae de su propio peso que el apostolado de los seglares está subordinado a la Jerarquía eclesiástica. Esta es de institución divina ; aquél no puede, por tanto, ser independiente en relación con ella. Pensar de otra manera sería minar por la base el muro sobre el que el mismo Cristo ha edificado su Iglesia... Es evidente que en todo

(3) *Alocución* (31-5-1954), publicada en «Ecclesia», 14 (1954), 650.

caso la iniciativa de los seglares en el ejercicio del apostolado debe mantenerse siempre en los límites de la ortodoxia y no oponerse a las legítimas prescripciones de las autoridades eclesiásticas competentes» (4).

Más recientemente, como eco de esta enseñanza del Romano Pontífice, los Metropolitanos españoles han publicado una declaración colectiva sobre *la misión de los intelectuales católicos en el momento presente*. «No estorba—dicen los Metropolitanos españoles—en lo más mínimo la fe a un intelectual ni a un investigador científico; pero todo intelectual católico debe reconocer el magisterio de la Iglesia» (5).

Es obvio, por tanto, después de las referencias recogidas, el interés y la actualidad de la problemática de la obediencia en el campo religioso.

Nuestro propósito, en consecuencia, no es otro que hacernos eco de ese interés, abordando el tema de la obediencia al Magisterio, en sus diversas manifestaciones, sin callar ni soslayar las dificultades implicadas en su solución.

II.—LA OBEDIENCIA ECLESIAL

Recogemos la terminología de *obediencia eclesial* del Padre Sauras, en el artículo *Aspectos y grados de la obediencia en la Iglesia*, publicado en *Documentos* (6). Con ese nombre quiere designarse la obediencia cristiana a la autoridad eclesiástica, para distinguirla de la obediencia cristiana a la autoridad civil, que también es en el cristiano sobrenatural e infusa.

Para poder precisar su concepto y sus propiedades o características, convendrá determinar previamente lo que es la obediencia en general y, en concreto, lo que es la obediencia cristiana, de la que es una especie la obediencia *eclesial*.

Propiamente hablando la obediencia no puede darse, entendida en su sentido pleno, más que en los seres racionales y libres. Por tanto, la obediencia necesaria, la de las leyes naturales, la de los instintos, no puede llamarse obediencia, mas que en un

(4) *Discurso*, publicado en «Ecclesia», 11 (1951), n. 536, pág. 6.
(5) *Declaración colectiva de los Metropolitanos españoles*, publicada en «Ecclesia» (21-IV-1956), 16 (1956), 771, pág. 13.
(6) Cfr. *Documentos*, ns. 17-18, págs. 69 ss., San Sebastián, 1954.

sentido analógico, en cuanto implica *sumisión* al superior que, en este caso, es Dios. *Sumisión* ciega, necesaria, infalible, que no tiene nada que ver con la problemática actual de la obediencia.

Aplicada o referida a los seres libres y racionales, la obediencia, por su mismo concepto nominal, se contrapone al imperio o mandato. Y, mientras que éste significa algo activo, eficiente, la obediencia indica primeramente algo pasivo, algo sumiso con relación al que manda o sujeto activo de la obediencia.

Sin embargo, será conveniente no exagerar demasiado este aspecto pasivo de la obediencia para evitar equívocos con su concepto propio, en cuanto aplicada a los seres racionales. «El hombre actúa como hombre—dice el P. Sauras (7)—cuando *sabe* lo que hace y *quiere* hacerlo. O sea, cuando obra *libremente*. Esto quiere decir que no habrá auténtica obediencia humana cuando hay sumisión fatal o necesaria, ni tampoco cuando haya sumisión ciega».

Así entendida la obediencia humana es obvio que nada implica que vaya en contra de la personalidad humana ni de sus derechos en el orden psicológico o moral. Es de sobra conocida la corriente doctrinal moderna, en este punto concreto de la obediencia, que parece partir del supuesto de una incompatibilidad intrínseca entre los conceptos de obediencia y personalidad humana, con los derechos y exigencias inherentes a cada una. La verdad, sin embargo, es otra.

La personalidad, psicológica y moralmente, está en proporción directa con el dominio de los propios actos. Será más acusada esa personalidad cuanto más dueño es uno de sus propios actos, es decir, cuanto más mide el alcance de los mismos y los hace con voluntad mayor. «Quien obedece *sabiendo* y *queriendo* —sigue diciendo el P. Sauras (8)—no pierde su personalidad, sino que la acusa; y tanto más la acusará cuanto más sepa lo que hace y más lo quiera».

La obediencia, pues, en su sentido pleno, aplicada o referida a su sujeto propio, no puede darse más que en los seres racionales y libres. O lo que es lo mismo, elementos esenciales, in-

(7) Ibid., pág. 70.
(8) Ibid., pág. 71.

trínsecos, a la obediencia, en su sentido pleno, son la sumisión consciente y libre. Toda otra obediencia que no esté constituída por estos elementos esenciales, no será obediencia humana, en su sentido estricto.

Avanzando un poco más: la obediencia humana, natural, que acabamos de analizar brevemente, adquiere una forma más perfecta en el orden religioso cristiano, en el que propiamente no cabe hablar más que de una obediencia *cristiana*. Que puede admitir—según enseña el Angélico—una doble consideración: «Oboedientia dupliciter dicitur: quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata; et sic non est specialis virtus, sed generaliter in omni virtute; quia omnes actus virtutum cadunt sub praecepto legis divinae. Et hoc modo ad finem requiritur oboedientia. Alio modo potest accipi oboedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; et sic oboedientia est specialis virtus et pars justitiae; reddit enim superiori debitum, oboediendo sibi; et hoc modo oboedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat oboedire» (9).

La obediencia cristiana, según esto, es una virtud moral, infusa, sobrenatural, cuyo objeto propio, específico, es el precepto tácito o explícito del superior, al que libre y conscientemente se somete (10).

El hecho de que la obediencia cristiana sea infusa y sobrenatural no supone la desaparición de los elementos que hemos considerado como esenciales a la obediencia humana en su sentido estricto. La gracia no destruye la naturaleza. La perfecciona, la eleva. Y, por tanto, también la obediencia cristiana es sumisión consciente y libre al mandato del superior. Sumisión más consciente, más libre, más perfecta, ya que cuenta para ello con ciertos elementos sobreañadidos, todos ellos sobrenaturales, que de hecho perfeccionan el ser y la actividad natural del hombre

Efectivamente, en la obediencia cristiana, en cuanto virtud infusa y sobrenatural, va supuesta la gracia santificante, de la

(9) II-II, q. IV, art. 3.
(10) II-II, q. 104, a. 2.

que emana, al modo que las potencias operativas emanan del alma humana (11).

Lleva consigo la obediencia cristiana—además de la gracia santificante—la caridad. Es ésta, según Santo Tomás, la forma de todas las virtudes infusas. Más aún: sin caridad no puede darse verdadera virtud (12). Se tendrá, a lo sumo, el hábito, pero sin la categoría de virtud sobrenatural. La caridad, implicada en el concepto de la obediencia cristiana, se extiende a todos los sujetos que intervienen en el desarrollo de la misma y, en concreto, a estos tres al menos: superior que manda, persona en cuyo nombre manda—Dios—y personas que se benefician de la obediencia, entre los cuales ocupa el primer lugar la persona que obedece.

Junto a la gracia y a la caridad, la obediencia cristiana dispone de otro elemento importantísimo en orden a la perfección que supone respecto de la simple obediencia humana: el fin de la obediencia. Que, para un cristiano, no es sólo el cumplimiento de las exigencias del bien común, sino también la propia santificación. La virtud de la obediencia, informada por la caridad, es la que más santifica, la que más acerca a Dios entre todas las virtudes morales, por cuanto es la que más renuncia. «Sunt autem—dice Santo Tomás—(13) tria genera bonorum humanorum, quae homo potest contemnere propter Deum...; supremum autem sunt bona animae, inter quae quodammodo praecipuum est voluntas... Et ideo, per se loquendo, laudabilior est oboedientiae virtus, quae propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliae virtutes morales, quae propter Deum aliqua alia bona contemnunt. Unde etiam quaecumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt ut oboediatur voluntati divinae».

Por último hay que señalar entre esos elementos sobreañadidos a la obediencia simplemente humana el carácter del poder al que se obedece. Es el poder social, ciertamente. Pero es algo más para quien obedece en cristiano, puesto que desde este ángulo de visión, todo poder viene de Dios, y, cuando se obedece, se hace con la convicción de obedecer al representante de Dios.

(11) III, q. VI, art. 2.
(12) II-II, q. 23 arts. 7 y 8.
(13) II-II, q. 104, art. 3.

Es indudable que, en virtud de todos estos elementos que la obediencia cristiana añade a la obediencia simplemente humana, la sumisión consciente y libre de la voluntad que va implicada en toda obediencia—es su constitutivo intrínseco—se hará más perfecta en cuanto importa de sumisión y en cuanto consciente y libre. O como dice el P. Sauras (14), «con todos estos elementos por delante, el hombre tiene sobrados motivos para *entregarse*, para *someterse*».

Todo cuanto llevamos dicho en este somero análisis de la obediencia nos era necesario para comprender lo que es la obediencia *eclesial*. El nombre—según advertimos anteriormente—lo tomábamos del P. Sauras. Y el contenido o significado del mismo nos lo da en el mismo lugar citado en las siguientes palabras: «En realidad, no es una obediencia distinta de la anterior. La obediencia *eclesial* es la sobrenatural o infusa, con los rasgos sobrenaturales más acusados. Es, pues, una sumisión, libre, fundada en motivos por las virtudes teologales de la fe y de la caridad; de la fe, que hace ver a Dios en el superior, y de la caridad, que hace amar con amor divino a todos cuantos intervienen en el desarrollo de la propia obediencia» (15). Brevemente podríamos expresar todo esto diciendo que obediencia *eclesial* es la que se da—debe darse—en la sociedad *eclesial*. Y la razón por la que la obediencia *eclesial* tiene rasgos sobrenaturales más acusados hay que buscarla en la naturaleza misma de la sociedad *eclesial*.

Indudablemente, a pesar de las indiscutibles analogías que para un cristiano existen entre la sociedad civil y la sociedad *eclesial*, sería equivocado querer resolver de una manera idéntica en ambas la problemática de la obediencia. La sumisión que la obediencia exige ha de ser correlativa al ser de cada una de esas sociedades. La Iglesia es, en efecto, una sociedad, en el sentido pleno de la palabra. Difiere, sin embargo, de todas las demás sociedades naturales, con las que no tiene más que una semejanza analógica, ya que por su misma naturaleza y por su fin, que son de orden sobrenatural, difiere intrínsecamente de todas ellas.

(14) *Loc. cit.*, pág. 72.
(15) Ibid., págs. 72 y 73.

Prescindir de esta diferencia existente entre la sociedad *eclesial* y toda otra sociedad en el problema específico de la obediencia a la autoridad, es enfocarlo equivocadamente y anticipar lógicamente una solución también equivocada.

Teniendo esto en cuenta para no caer en ese inconveniente, podemos señalar en la obediencia *eclesial* los elementos propios, cuyo carácter es más sobrenatural y, por tanto, más perfecto en relación con la obediencia cristiana.

En primer lugar hay que señalar el poder o la autoridad de quien manda en la sociedad *eclesial*, y al que corresponde en el súbdito la obediencia *eclesial*. La autoridad, el poder, lo mismo en la sociedad civil que en la Iglesia, viene de Dios y se ejerce en nombre de Dios. En esto, pues, «la sociedad religiosa no posee una originalidad especial». *Omnis potestas a Deo*. Sin embargo, no estará en lo cierto quien, en virtud de este común origen, identificara ambos poderes en cuanto a su naturaleza íntima.

El poder de la sociedad *eclesial* tiene títulos especiales, que acentúan su carácter divino y que, necesariamente, han de influir en la actitud de quien obedece.

Efectivamente, en la sociedad natural, el poder—aunque proviene de Dios—se ordena a lograr la cooperación efectiva de todos en orden al bien común. Para conseguirlo basta, por parte de los miembros de la sociedad, un conformismo jurídico de orden práctico. «Virtus oboedientiae—dice Santo Tomás—proprie in voluntate consistit». Lo que se salva ciertamente en ese conformismo de orden práctico, en el que se resume la obediencia de la sociedad civil.

En la sociedad *eclesial* el poder conferido a la Jerarquía, además de proceder de Dios, más inmediatamente, sin la mediación del pueblo, es presentado como una prolongación de los poderes de los Apóstoles, instituídos directa e inmediatamente por Cristo: «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha; quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia» (16). Más aún: el mismo Jesucristo, al identificar objetivamente su misión y la de la Jerarquía, viene a señalarnos la identidad de sus poderes: «Como mi Padre me envió, así os envío yo a vosotros» (17). Es decir, el carácter sobrenatural de la autoridad *eclesial* queda puesto de relieve, sin

(16) Lc., X, 16.
(17) Jn., XX, 21.

duda de ninguna clase, con las consiguientes repercusiones que esto ha de tener en la actitud de quien obedece.

Ciertamente, el poder de la Jerarquía en la sociedad eclesiástica tiene un carácter sobrenatural. Pero, además, a diferencia del poder de la sociedad civil—que es simple poder de gobierno, suficiente para el fin de esa sociedad—, en la Iglesia se necesitan, juntamente con el poder de gobierno, otras potestades, ineludibles para constituir y mantener a los miembros en el ser de la sociedad eclesiástica. Tales son las potestades de orden y magisterio, exigidas necesariamente por la misma constitución de la Iglesia, en cuanto sociedad que vive esencialmente de la gracia y de la verdad que Dios mismo se ha dignado revelar.

Consecuencia lógica de esto, en lo que se refiere a quien obedece en la sociedad *eclesial*, es que no basta un conformismo jurídico de orden práctico, como en la sociedad civil, sino que se requiere esencialmente una aceptación por parte de la inteligencia y una libre entrega o sumisión por parte de la voluntad. «Si el conformismo jurídico de orden práctico—dice Salaverri—(18) puede en general ser suficiente para satisfacer las exigencias del derecho entre los hombres, de ningún modo puede bastar para corresponder a lo que reclama la Iglesia por ser esencialmente un organismo que vive de la gracia y por estar totalmente fundada sobre la verdad revelada».

Juzgamos de gran importancia para cuanto hayamos de decir esta determinación en el carácter de la obediencia *eclesial*, que no se salvaría con un mero conformismo práctico.

Quizá sea aquí donde haya que buscar la raiz profunda de ciertas actitudes, posiblemente lícitas ante el poder civil, pero no tanto ante la autoridad eclesiástica.

Aparte de este carácter del poder eclesiástico sobrenatural en sí mismo, que tanto significa para la mayor perfección de la obediencia *eclesial*, hay que señalar otros elementos, también sobrenaturales, que contribuyen igualmente a hacerla más sumisión y más libre, en la medida en que la gracia perfecciona a la naturaleza. Y entre ellos hay que destacar el fin y la materia, sobre la que recae.

---

(18) *La obediencia debida a la potestad magisterial de la Iglesia*, en *Documentos*, ns. 17-18, pág. 104, San Sebastián, 1954.

El fin, más todavía que en la obediencia simplemente cristiana, es la santificación de las almas. Es el mismo fin de la Iglesia, sobrenatural, directa e intrínsecamente, a cuya consecución se ordena.

La materia de la obediencia *eclesial* es la misma sobre la que se ejerce el poder eclesiástico. Directamente es materia religiosa y moral; indirectamente, puede ser distinta, siempre que, de alguna manera, se relacione con lo religioso y con lo moral.

Y, junto a todos estos elementos que concurren en el poder y en la obediencia eclesiástica, uno más—también sobrenatural—que es imposible pasar por alto: la asistencia del Espíritu Santo, prometida por Cristo a su Iglesia, y que, de hecho, no le ha faltado. Es cierto que esta asistencia no presta idéntica eficacia a todas las manifestaciones de ese poder *eclesial,* si bien es indudable que se da y no debe ser perdida de vista por quien ha de obedecer a ese poder. Más adelante precisaremos esas manifestaciones del poder *eclesial,* a la vez que indicaremos la obediencia debida a cada uno.

En síntesis, pues, podemos resumir cuanto llevamos dicho acerca de la obediencia *eclesial,* en las siguientes afirmaciones:

1.° Es verdadera obediencia humana. Por consiguiente, sumisión consciente y libre.

2.° Es verdadera obediencia cristiana y, por lo mismo, sumisión más consciente y más libre en cuanto que los elementos sobrenaturales que en ella concurren no destruyen su naturaleza interna, sino que la perfeccionan.

3.° Es la obediencia propia de la sociedad *eclesial* y, por tanto, obediencia específicamente cristiana, pero con rasgos y características sobrenaturales más acusados, a causa de los diversos elementos que concurren en el desarrollo de la misma.

III.—EL MAGISTERIO ECLESIASTICO

El poder *eclesial,* en su noción plena, implica—según acabamos de decir—no sólo la potestad de gobierno, sino también la de magisterio y la de orden. Ambas son exigidas por la misma naturaleza y constitución de la Iglesia. La problemática de la obediencia *eclesial,* íntegramente examinada, ha de analizarse

con relación al poder *eclesial*, también en su sentido pleno. Sería muy largo llevar a cabo esta tarea y excedería el ámbito del problema concreto que nos corresponde dentro de la problemática general de la obediencia. Nuestro objetivo es más reducido, más limitado, ya que sólo se refiere a la obediencia debida al poder de magisterio de la Iglesia.

Está de más advertir que cae fuera de nuestro propósito prejuzgar la cuestión de las relaciones existentes entre el poder de jurisdicción y el poder de magisterio de la Iglesia. Creemos que, para cuanto ahora nos interesa, es indiferente una u otra solución. Tiene más importancia determinar la naturaleza verdadera de la potestad de magisterio por las consecuencias que de ello han de derivarse en orden a la obediencia que le es debida a cada una de sus manifestaciones.

La Iglesia, ciertamente, es una sociedad esencialmente religiosa. Su fin es la santificación de los hombres. Pero, junto a este fin y subordinado a él, tiene otro, exigido por su misma naturaleza como sociedad *doctrinal:* hacer llegar a los hombres, sin error, la revelación salvadora de Dios, hecha para bien de la humanidad entera; «Duplex igitur—dice Dieckman—est finis ecclesiae: sanctificatorius et doctrinalis; uterque essentialis, sed ita ut doctrinalis subordinatus sit priori, salutifero et religioso» (19). La potestad de magisterio está, por tanto, exigida por la misma naturaleza de la Iglesia, en cuanto sociedad religiosa y doctrinal.

De hecho la Iglesia posee ese poder, conferido por Cristo directa e inmediatamente a los Apóstoles, y para ser transmitido a sus sucesores. Según lo que antes advertimos del poder eclesiástico en general, también el poder docente, magisterial, que por voluntad de Cristo existe en la Iglesia, aparece como una prolongación del mismo poder divino que El ha recibido del Padre: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo» (20). Se trata, pues, de un poder sobrenatural, de una autoridad sagrada, peculiar y exclusiva de la sociedad *eclesial*, e inexistente en la simple sociedad civil, en cuanto tal.

---

(19) *De Ecclesia*, II, pág. 1, Friburgi Brisgoviae, 1925.
(20) Jn. XX, 21.

Interesa por eso, en gran manera, precisar la naturaleza de este poder, puesto que es sólo por relación a este poder como hemos de analizar la problemática de la obediencia.

Potestad de magisterio o simplemente magisterio es el poder de enseñar a otros con autoridad. Se distingue de la mera autoridad de gobierno, en cuanto ésta se limita a la obediencia en el *obrar* para el bien común, sin exigir la obediencia en el *pensar,* que es peculiar del poder magisterial. Ciertamente la autoridad o poder de gobierno—llamada también potestad de jurisdicción—«no sirve—en frase de Manya—para imponer convicciones íntimas, sinceras. Estas sólo proceden de la evidencia—interna o externa—de la verdad».

En su concepto integral, propiamente hablando, la potestad magisterial supone estas tres cosas: aptitud para enseñar, oficio o misión de enseñar y ejercicio de ese oficio. La autoridad—de la que depende la eficacia del magisterio—va incluída en la misión. Si falta cualquiera de estos elementos no tendremos una verdadera potestad magisterial, mejor aún, un verdadero magisterio en sentido pleno.

Avanzando un poco más en el análisis de esta noción, cabe distinguir, al menos teóricamente, dos clases de potestad magisterial. Usando de la terminología corriente en los manuales, las llamaremos *potestad magisterial* o *magisterio atestante* y *magisterio docente*. Uno y otro buscan la obediencia en el *pensar,* la adhesión de la inteligencia, aunque por diversos caminos. El magisterio *atestante* se impone en virtud de la autoridad de la persona que enseña y reclama la obediencia en el *pensar,* precisamente en virtud de esa autoridad. El magisterio *docente* o *doctrinal* se impone en virtud de las razones evidentes que aduce. En el primero se obedece a la persona que enseña, por su autoridad; en el segundo, a la verdad propuesta por la persona que enseña, a causa de su evidencia intrínseca.

El hecho de que en el magisterio *atestante* o *autoritativo* se exija la obediencia en el *pensar,* en virtud de la autoridad del maestro, no supone que esa obediencia sea *ciega*. La inteligencia—acabamos de recordar—no asiente si no es por la evidencia interna o externa de la verdad. Por tanto, en el caso del magisterio *atestante,* tiene que constar la autoridad del maestro. Sólo en ese caso se impone la obediencia, la adhesión de la inteligen-

cia, sin que por ello sufra merma en sus derechos y exigencias naturales respecto de la verdad.

Es posible todavía precisar un poco más este análisis que estamos haciendo. En efecto: la autoridad de la persona que ejerce ese magisterio es la causa que explica la obediencia al mismo. Pero esa autoridad del maestro puede estar originada por motivos de índole diversa. Puede ciertamente provenir del conjunto de dotes y cualidades personales que reúne la persona que enseña; o puede ser debida, más que a esas cualidades, a la delegación o misión que ha recibido, para enseñar en nombre de quien tiene poder para hacerlo. En este segundo caso, la adhesión prestada es homenaje, no a las cualidades de la persona que enseña, sino a la persona en cuyo nombre y por delegación de la cual ejerce el magisterio. Es obvio, por tanto, que, al menos en teoría, este magisterio reduce al mínimo la necesidad de cualidades humanas para su ejercicio, haciendo depender su valor y su eficacia de esa misión o delegación recibida. Y es este magisterio, en consecuencia, el magisterio *autoritativo* o *auténtico* en sentido pleno, que definen los teólogos.

Considerando el contenido de esta noción del magisterio auténtico, vemos que implica los siguientes elementos: a) *Por parte de maestro,* que enseña: el derecho de enseñar en nombre de la autoridad legítima, y el derecho de imperar el asentimiento, también en nombre de esa misma autoridad, cuya delegación posee, con las prerrogativas inherentes a la misma. b) *Por parte del discípulo:* el derecho de oír esa enseñanza y la obligación de someterse, no sólo externamente, sino también internamente, a la doctrina propuesta por ese magisterio. Obligaciones y derechos, que nacen de la misma naturaleza del magisterio *auténtico* o *autoritativo* en cuanto tal.

Todo esto, que parece suficientemente claro, necesita, sin embargo, una pequeña aclaración: el derecho del maestro a imperar el asentimiento y la correspondiente obligación del discípulo a someterse, interna y externamente, ha de entenderse sólo en el caso de que el maestro que enseña y la autoridad legítima, con cuya delegación procede, tengan las garantías suficientes exigidas por la razón para asentir en virtud de su testimonio, y siempre que se trate de una doctrina impuesta como necesariamente obligatoria por la suprema autoridad legítima.

Fuera de este caso, ni el maestro auténtico puede imponer su doctrina ni, correlativamente, el discípulo está obligado a asentir internamente. «Non tamen sequitur—dice el P. Alonso Bárcena—ex conceptu magisterii authentici, magistros posse imponere doctrina suam, et discipulos teneri ad assensum praestandum. Si suprema auctoritas, exempli causa, instituat cathedram ad docendam physicam, ille cui catedra committitur est magister authenticus cum jure et oficio docendi, non tamen cum potestate imponendi suas opiniones neque exigendi assensum auctoritative et absque demonstratione» (21).

Todo cuanto acabamos de afirmar del magisterio auténtico en general puede aplicarse al magisterio existente en la Iglesia por voluntad de Cristo. Es un magisterio atestante en sentido pleno, puesto que quienes lo ejercen lo hacen en cuanto delegados y como enviados por Cristo: *Euntes ergo docete omnes gentes... servare omnia quaecumque mandavi vobis* (Mt. XXVIII, 16 s.). Pertenece, por tanto, a la Jerarquía docente de la Iglesia el ejercicio autoritativo del magisterio religioso, para lo que cuenta no sólo con la *misión* oficial, sino también con la asistencia del mismo Cristo, que garantiza la verdad de su enseñanza.

Es obvia la importancia de este carácter del magisterio eclesiástico. No sólo en aquellas manifestaciones o actos a los que acompaña la infalibilidad, en virtud de la asistencia del Espíritu Santo, sino también en aquellos otros que, sin tener esa garantía, son, no obstante, actos legítimos y plenos del magisterio autoritativo. En todos ellos, *servata proportione*, brota la exigencia de la adhesión del discípulo, precisamente en virtud de la delegación o misión confiada a ese magisterio.

Volveremos más adelante sobre este punto al tratar de precisar la obediencia en el *pensar* debida a cada acto o manifestación del magisterio eclesiástico. Conviene, sin embargo, no perder de vista el carácter de este magisterio y su significado en cuanto se refiere a la obligación de adherirse a su enseñanza.

IV.—OBJETO DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

Dentro de los límites impuestos a nuestro trabajo nos es sumamente conveniente determinar el objeto propio de ese poder do-

(21) *De Ecclesiae Magisterio*, pág. 10, Matriti, 1945.

cente de la Iglesia, al que, correlativamente, ha de corresponder el de la obediencia *eclesial* que nos interesa.

En un sentido amplio, materia de obediencia *eclesial* es todo aquello a lo que se extiende el poder *eclesial*. En el sentido concreto en que nosotros enfocamos el problema será sólo lo que cae bajo el poder de enseñar que la Iglesia posee.

Brevemente, y usando de a fórmula común en teología, limitamos la materia del poder docente de la Iglesia las cosas de fe y costumbres. En otros términos: es una materia religiosa y moral.

Santo Tomás explica cómo una cosa puede pertenecer a la fe, precisando, a la vez, la materia del magisterio eclesiástico: «Ad fidem aliquid pertinet dupliciter: uno modo *directe* et *principaliter*, sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli fidei» (22). Es decir, cabe distinguir un doble objeto del magisterio, al menos en lo que a las cosas de fe se refiere: uno *directo, primario*, y otro *secundario, indirecto*. Pero uno y otro caen, de una o de otra manera, dentro del ámbito de lo religioso. Lo que esté fuera de ese ámbito y sin relación alguna a las cosas de fe, traspasa los límites de la potestad docente *eclesial* en cuanto tal.

Otro tanto podría decirse respecto de las cosas de costumbres. De una manera semejante es posible distinguir un doble objeto del magisterio eclesiástico, según que esté sometido a él de una manera directa o sólo indirectamente.

Lo cierto es que todo lo que esté fuera del ámbito de lo religioso y moral y sin relación alguna con ello, está fuera del poder docente de la Iglesia en cuanto tal. Ese poder ha sido concedido para enseñar a los hombres las cosas que Cristo había enseñado a sus discípulos. Y esas cosas, que constituyen el depósito de la Revelación, son *res fidei et morum* y lo que con ellas está relacionado de una o de otra manera. La doctrina católica es suficientemente clara en este punto, aun cuando no haya acuerdo en precisar los modos y la naturaleza de esa relación con las cosas de fe y costumbres. Es problema que no afecta directamente a nuestro propósito, para el que nos basta saber que el ámbito

(22) II-II, q. XI, art. 2.

del poder magisterial eclesiástico, en cuanto tal, se limita a lo religioso y moral.

V.—MANIFESTACIONES O ACTOS DIVERSOS DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

Las manifestaciones o formas de ejercicio de ese poder docente de la Iglesia son varias. No todas tienen el mismo valor ni, por consiguiente, les es debida una misma obediencia *en el pensar*. Conviene, por eso mismo, señalar por separado cada una de ellas, para ver en cada caso concreto la obediencia correspondiente.

Ocupa el primer lugar en cuanto a su eficacia o autoridad el acto de magisterio infalible. La Iglesia puede ejercerlo de una manera solemne y extraordinaria—bien sea mediante el Concilio, bien mediante una locución *ex Cathedra*—o de una manera ordinaria, a través de los Obispos dispersos por el orbe, pero concordes entre sí y con el Romano Pontífice. En ambos casos el ejercicio de la potestad docente va acompañado del carisma de la infalibilidad, poseyendo, en consecuencia, las máximas garantías para exigir un asentimiento absoluto e incondicional.

En orden de garantía y de eficacia hay que colocar inmediatamente después el ejercicio de la potestad magisterial llevada a cabo por el Romano Pontífice personalmente, en su magisterio auténtico, pero no infalible. Es un magisterio universal, para toda la Iglesia, supremo, pero sin alcanzar el grado de la infalibilidad, por no hacer uso de la plenitud intensiva de su poder Es el magisterio de los Romanos Pontífices en sus Encíclicas doctrinales, principalmente (23).

---

(23) Creemos que quedan incluídos dentro de esta manifestación del magisterio eclesiástico aquellos actos llevados a cabo por el Romano Pontífice y dirigidos a la Iglesia universal, como las *Letras Apostólicas, Decretos, Instrucciones,* documentos *Motu proprio*. El valor de los mismos en orden a la obediencia consiguiente hay que equipararlo, por tanto, al de las Encíclicas doctrinales. ¿Habrá que incluir también en este grupo el ejercicio del magisterio llevado a cabo por el Romano Pontífice en sus discursos y radio-mensajes, tan frecuentes en el magisterio del actual Pontífice? Nada hay, a nuestro juicio, que impida hacerlo, ya que la diferencia existente entre uno y otro es accidental. Dentro del ámbito del magisterio eclesiástico, ambas maneras de ejercer la potestad docente tienen el mismo valor y exigen idéntica sumisión.

En tercer lugar sigue en orden descendente el ejercicio del magisterio llevado a cabo por las Congregaciones Romanas, especialmente por la del Santo Oficio y por la Comisión Bíblica. Se trata también de un magisterio universal, para toda la Iglesia, auténtico, pero subordinado al Romano Pontífice, cuya aprobación necesita, y que puede concederla de una doble manera: *en forma común*—que no indica otra cosa que la simple autorización para que puedan ser publicados los decretos de ese magisterio—o *en forma específica*, en virtud de la cual quedan equiparados a los decretos personales del Romano Pontífice, incluídos en la categoría inmediatamente anterior.

Por último, el magisterio auténtico de la Iglesia puede ser ejercido por los Obispos, cada uno en su Diócesis, para los propios diocesanos. Se trata de un verdadero magisterio, auténtico, pero particular, limitado también por razón del sujeto y subordinado al magisterio universal del Romano Pontífice..

Estos son los cuatro actos o manifestaciones distintas en el ejercicio del magisterio *eclesial*. Todas ellas son actos de un verdadero magisterio *atestante*, en el que la adhesión es exigida, no en virtud de razones evidentes, sino en virtud de la autoridad que les confiere la misión de que están investidos quienes lo ejercen. Hay que tener en cuenta, no obstante, que a pesar de ser manifestaciones de una misma potestad, su valor o eficacia es distinta en lo que se refiere a la obediencia que les es debida. Tratemos de precisar este punto, recorriendo por separado cada uno de esos actos, respondiendo con ello al punto central de nuestro trabajo.

VI.—OBEDIENCIA DEBIDA A LOS DIVERSOS ACTOS DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

Expuesto lo que antecede podemos ya intentar concretar la obediencia debida a cada una de las diversas manifestaciones de la potestad magisterial de la Iglesia. Antes de hacerlo, creemos oportuno recordar, aun a riesgo de repetirnos, ciertos detalles ya expuestos, referentes a la naturaleza de la potestad de magisterio *eclesial*.

Primeramente hay que tener presente que la potestad de magisterio en la Iglesia es verdadera potestad. Es, por tanto,

verdadera autoridad, que exige en los fieles sumisión, obediencia verdadera.

Esta potestad magisterial de la Iglesia tiene naturaleza e índole peculiar. Por ser potestad magisterial, la obediencia relativa ha de afectar no sólo a la voluntad, sino también a la inteligencia. La obediencia de la inteligencia es la adhesión, la aceptación de la verdad propuesta. Y por ser potestad magisterial *atestante*, su autoridad nace de la delegación o misión recibida para ejercer ese poder. Es difícil, por eso mismo, imaginarse un poder magisterial de la Iglesia, acerca de su objeto propio, que sea *simplemente directivo* y *no preceptivo*, y al que corresponda, por consiguiente, una sumisión dictada solamente por la prudencia, que se salvaría en el mero acatamiento externo o en el simple conformismo práctico.

Hechas estas advertencias previas pasemos a concretar la obediencia debida en cada caso al magisterio eclesiástico.

1) *Magisterio infalible.*—Le corresponde la obediencia de la fe. En sentido propio, a la potestad de magisterio corresponde la adhesión de la inteligencia, la sumisión en el pensar. La obediencia afecta primariamente a la voluntad. No obstante puede hablarse de la obediencia de la fe, en cuanto que por su misma naturaleza exige la intervención de la voluntad para provocar la adhesión intelectual.

Precisando un poco los conceptos podría distinguirse el asentimiento al magisterio infalible de la Iglesia del asentimiento de la fe, al que se ordena aquél. Conviene, sin embargo, a nuestro juicio, no insistir demasiado en esta distinción, para que no aparezcan como dos asentimientos inconexos. La infalibilidad del magisterio eclesiástico está ordenada a la proposición de la revelación divina, a cuyo objeto exclusivamente corresponde el asentimiento de fe. La obediencia al magisterio infalible, la adhesión a su enseñanza es, por tanto, exigencia, *conditio sine qua non*, para el asentimiento de fe. Y ha de ser esa adhesión absoluta, incondicional, irrevocable. No hay lugar en este caso ni para el *silentium oris*, ni para el *silentium mentis*, ni para el solo *conformismo práctico*. La sumisión de la inteligencia ha de ser total.

La única limitación que en esta adhesión al magisterio eclesiástico infalible es posible «se circunscribe—afirma Salaverri.

(24)—a lo que en la definición infalible es peculiar del ministro humano. Son principios del Angélico, que el ministro es como el instrumento respecto del agente principal y que el instrumento humano es siempre susceptible de deficiencias (IV C. Cent., cap. 74; I, q. 63, a. 1). Por otra parte, el hombre es incapaz de comprender exhaustivamente los misterios revelados. Por eso lo que conoce y propone el maestro humano infalible es absolutamente verdad, pero no agota la comprensibilidad del misterio. Y así se comprende que de un mismo misterio se den fórmulas definitorias distintas, como el *Filioque* y *per Filium* (Denz. 691), o existan varias definiciones sucesivas que se complementan, como sobre el misterio de Dios hecho hombre, las solemnes definiciones de los Concilios de Nicea (325), Efeso (431), Calcedonia (451) y Constantinopla (681)». Fuera de esta limitación posible, la autoridad del magisterio infalible es suprema, absoluta, y respecto de ella no cabe, por tanto, otra actitud que la de una sumisión incondicional de la inteligencia. La negación de esta sumisión no es sólo desobediencia, sino pecado contra la fe. Es herejía en el sentido pleno de la palabra.

2) *Magisterio auténtico, pero no infalible.*—Incluímos, a la vez, el magisterio ejercido por el Romano Pontífice, bien sea a través de sus Encíclicas doctrinales o documentos equivalentes, bien sea a través de las Congregaciones Romanas. En ambos casos —según hemos afirmado anteriormente— se trata de un magisterio no infalible, pero supremo, y destinado para toda la Iglesia. La diferencia radica en la subordinación del magisterio de las Congregaciones Romanas al magisterio personal del Romano Pontífice, del que participan la autoridad. Es perfectamente legítimo, por tanto, precisar a la vez la obediencia debida a estas dos manifestaciones del ejercicio del poder docente *eclesial*.

Es obvio que al incluir junto al magisterio auténtico del Romano Pontífice el magisterio de las Congregaciones Romanas nos referimos únicamente a las destinadas a los problemas de orden doctrinal. En concreto, a la del Santo Oficio y a la de la Comisión Bíblica, equiparadas ambas en cuanto a su autoridad.

La obligación grave de la sumisión a este magisterio auténtico y universal es ciertísima. La señala sin dejar lugar a dudas

(24) *Loc. cit.*, pág. 108.

el actual Pontífice en la *Humani generis,* recogiendo en ello la enseñanza tradicional del mismo magisterio eclesiástico: «Hodierni *rerum novarum studiosi,* qui ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae... Officium quo fideles tenetur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque etiam *Constitutiones* et *Decreta* servare, quibus pravae hujusmodi opiniones a S. Sede proscriptae et prohibitae sunt (Denz. 1820), nonnumquam ita ignoratur ac si non habeatur» (25). Y un poco después, todavía de una manera más clara, exige la obediencia a este magisterio: «Neque putandum est ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: *Qui vos audit me audit* (Lc. X, 16); ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, jam aliunde ad catholicam doctrinam pertinent. Quod si Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis jam haberi non posse» (26).

El hecho de la obligación de someterse a este magisterio es innegable. Y los motivos que exigen esa sumisión hay que buscarlos, bien sea en el fin del mismo magisterio eclesiástico, bien en la naturaleza que posee—es magisterio *atestante*—, bien, sobre todo, en una *cierta providencia especial* del Espíritu Santo sobre la Iglesia, para que pueda llevar a cabo eficazmente su misión doctrinal.

En otra ocasión dejamos escrito que «esta misión consiste, según la expresión del Vaticano, en la guarda fiel y exposición infalible del *Depósito* revelado, para garantizar con ello la seguridad y firmeza de *nuestra fe.* Y ambas cosas serían difíciles de lograr si esta enseñanza del magisterio auténtico ordinario no nos exigiera un asentimiento interno verdadero. Precisamente es esa defensa de la fe contra el error y contra toda clase de desviaciones doctrinales el fin particular que la Iglesia busca con esta enseñanza, y no podría conseguirlo si, al intervenir en las

(25) Cf. A. A. S. 42 (1950) 567.
(26) AAS., 42 (1950), 567.

discusiones, no exigiera de todos una adhesión sincera a sus decisiones. De lo contrario, cada cual podría libremente adherirse a doctrinas peligrosas y menos seguras, poniendo con ello en grave peligro su fe o su moral.

Por otra parte, es indudable que el Espíritu Santo no puede dejar a la Iglesia desamparada en el ejercicio de esta enseñanza. Si en el caso del magisterio infalible la asiste en todos sus actos para que no se equivoque al definir, es lógico que también en el ejercicio de este magisterio meramente auténtico tenga con ella una *providencia especial* en orden a ese cuidado y seguridad de la fe de los fieles, suficiente, por tanto, para justificar en nosotros un asentimiento interno sincero» (27).

No es fácil, ciertamente, señalar la naturaleza de este asentimiento exigido por el magisterio auténtico. Sobre todo, centrada la cuestión en los documentos de las dos Congregaciones citadas. Es posible, sin embargo, señalar ciertos puntos en los que hay unanimidad entre los teólogos.

Es indudable que este magisterio auténtico no alcanza el grado de la infalibilidad. Sus garantías, aun siendo muy grandes, no son absolutas. Por tanto, el asentimiento exigido no puede ser de la misma naturaleza que el prestado a las decisiones del magisterio infalible. No es, pues, asentimiento de fe.

Sin embargo, es doctrina común que ha de ser «un asentimiento *interno*, en virtud del cual nos identificamos con el juicio o doctrina del Magisterio, que hacemos nuestros. Comprende este asentimiento un acto del entendimiento, por el que nos adherimos a la enseñanza propuesta, y otro de la voluntad, mediante el cual nos sometemos libremente a ese juicio de la Iglesia. No basta, por tanto, respecto de este Magisterio meramente auténtico un *silencio obsequioso*, una mera aquiescencia externa, sin la sumisión interior que lo justifique. Expresamente nos lo advierte, entre otros, el P. Groot: «...assensus silentii obsequiosi minime sufficit, sed decretis, de quibus diximus, assensum et externum et internum religiosum praestemus necesse est» (28).

«Debe ser, además, un asentimiento *religioso*, es decir, motivado por algo que afecta a la religión y debido, sobre todo,

(27) *El Magisterio de la Iglesia en la "Humani generis"*, publicado en *La Ciencia Tomista*, ns. 240-241, págs. 12-13.
(28) *Summa Apologetica de Ecclesia Catholica*, 1906, pág. 640.

a una potestad religiosa y sagrada. Así es la autoridad doctrinal que posee la Iglesia y que postula, por lo mismo, un asentimiento religioso.

Debe ser, en tercer lugar, un asentimiento *cierto*. No con una certeza absoluta, como lo es el asentimiento debido a la enseñanza del magisterio infalible, sino con una certeza relativa o, más bien, moral. «Certitudo hujus assensus—dice Pesch en sus *Praelect. dogm.*, I, 1924, pág. 369, n. 521—non quidem est metaphysica, sed moralis quaedam sensu latiori, quae, qua talis, non excludit omnem formidinem erroris». Fundamenta y garantiza la certeza relativa de esta enseñanza, no el carisma de la infalibilidad, sino más bien esa *providencia especial* del Espíritu Santo a que antes aludíamos, y la misma autoridad personal del Romano Pontífice y de los asesores que le rodean, de cuya ciencia y trabajo se sirve.

«Este hecho de no poseer esa enseñanza una garantía absoluta y de no exigir, por tanto, un asentimiento absolutamente cierto, admite ya la posibilidad de que la Iglesia la modifique o determine más al correr de los tiempos, exigiéndonos otro nuevo asentimiento, que puede, a veces, anular al anterior. Basados en esto suelen añadir algunos una nueva cualidad de este asentimiento, diciendo que debe ser *condicionado*, es decir, emitido en la hipótesis de que la misma Iglesia no determine posteriormente otra cosa» (29).

Relieve especial dentro del magisterio auténtico reviste el asentimiento debido a los decretos de las Congregaciones del Santo Oficio y de la Comisión Bíblica. La Iglesia lo exige igualmente, también sin dejar lugar a duda de ninguna clase (Cfr. Denz., 1684, 1698 ss., 1880).

Fundándose, sin embargo, en la naturaleza de los diversos decretos de esas Congregaciones no faltan quienes parecen desvirtuar la naturaleza del asentimiento exigido hasta *casi* reducirlo a un *silentium obsequiosum*, que, ciertamente, no es suficiente. Suelen distinguirse dos clases de decretos doctrinales dados por esas Congregaciones: *directos*—en los que se propone a los fieles una doctrina como *verdadera* o *falsa*—, e *indirectos*, en los que se juzga de la seguridad de salvar con esa doc-

(29) *El Magisterio de la Iglesia en la "Humani generis"*, *C. T.*, ns. 240-241, págs. 14-15.

trina las verdades reveladas. Son estos últimos los decretos, tan frecuentes, *de tuto* vel *non tuto*, en los que se prescinde de la verdad o falsedad intrínseca de una doctrina, para fijarse solamente en la posibilidad de salvar con ella las verdades de fe, que son *tuto tenendae*.

Respecto de los decretos *directos* es obvio que el asentimiento debido ha de ser *interno, religioso, cierto*, aunque *condicionado*, en el sentido explicado.

Respecto del asentimiento debido a los decretos *indirectos*, *pensamos* que ha de ser idéntico al anterior.

Es frecuente leer que a estos decretos se les debe un asentimiento por motivo formal de obediencia (30). La expresión es recta, si se entiende bien. De lo contrario nos parece equívoca e inaceptable.

Hemos dicho anteriormente que la obediencia afecta directamente a la voluntad. Asentir por motivo formal de obediencia pudiera significar un mero conformismo práctico nada más. En cuyo caso sería inaceptable esa expresión y, más todavía, su significado, por cuanto no está en conformidad con la obediencia debida a la potestad magisterial de la Iglesia. No hemos de olvidar que el magisterio eclesiástico es *atestante* y que su autoridad le viene, ciertamente, de la misma delegación recibida para ejercerlo. Pero esto no supone que las personas que hayan de llevarlo a cabo prescindan totalmente del trabajo científico personal, que explique y aclare su enseñanza. No son decisiones de un magisterio autoritativo exclusivamente, sino que llevan también junto a sí la garantía y el valor de la investigación científica que las ha precedido. Por eso, el asentimiento ha de ser proporcionado al acto de magisterio y ha de suponer la sumisión de la voluntad y, sobre todo, de la inteligencia, por razón de la autoridad sagrada que posee el maestro eclesiástico, en primer lugar; por razón de esa *providencia especial* de Dios sobre la Iglesia; y, también, por razón de la autoridad doctrinal de quienes ejercen el magisterio, ya que no hay nada que nos obligue a negársela.

(30) El Dr. Muñoz Iglesias insiste sobre este particular en su introducción a la obra *Doctrina Pontificia. I Documentos bíblicos*, preparada bajo su dirección y publicada en la B. A. C., 1955, págs. 96, ss.

Este asentimiento, sin embargo—no lo olvidemos—, no es asentimiento absoluto. Es *condicionado*. Lo que no impide que el intelectual católico siga investigando, si es que en la enseñanza de este magisterio encuentra puntos oscuros y dificultades, o si tiene razones graves y *evidentes* en contra.

A nuestro juicio, por tanto, nunca está justificado el «*merum silentium obsequiosum*» u otra actitud equivalente, tratándose del magisterio auténtico de la Iglesia. Aún en el caso—difícilmente posible, según Choupin—de existir razones *evidentes* en contra de la enseñanza de ese magisterio. Y nos apoyamos para adoptar esta actitud en esos mismos motivos aducidos anteriormente. Creemos que merece la pena detenerse a reflexionar un poco sobre estas palabras de Straub (31): «Quisque videat, ne praeoccupatus amore opinionis suae ipse libere decipiat, rationem duram Domino scrutatori cordium redditurus. Namque qui assensum de quo agitur, temere detrectat, is graviter oboedientiam potestati legitimae praecipienti debitam violat... ; insuper plus sapiendo quam oportet, intemperantiae spiritualis quae dicitur, ille reus fit». Quizás, a la vista de estas palabras, se encuentre un motivo más para *someterse* en el obrar y en el pensar al magisterio auténtico de la Iglesia, aunque no lleve consigo la garantía de la infalibilidad.

3) *Magisterio auténtico de los Obispos.*—Cada Obispo, en su Diócesis y para sus fieles, es maestro auténtico. Su magisterio no es infalible, supremo, pero sí es verdadero magisterio autoritario, en cuanto que en él se conserva, por trasmisión legítima, el magisterio concedido por Cristo a los Apóstoles.

Es debido a este magisterio un asentimiento interno y religioso, una sumisión de la voluntad y de la inteligencia. No obstante, por ser un magisterio subordinado, el asentimiento ha de ser también condicionado, subordinado, estando permitida legítimamente la apelación a la autoridad magisterial superior, en el caso hipotético de existir razones evidentes en contra.

Fundamos esta obligación en la misma naturaleza del poder magisterial de los Obispos, y también en una *providencia especial* de Dios, que les asiste «en cuanto puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia».

(31) STRAUB: *De Ecclesia Catholica*, 1925, art. 67, págs. 622-623.

CONCLUSION: Cerramos nuestro trabajo con unas reflexiones que nos ofrece el P. Salaverri en su artículo, varias veces citado, aparecido en *Documentos,* sobre este mismo tema expuesto por nosotros: «La obediencia cristiana al magisterio de la Iglesia, en sus diversos grados, puede muy bien servirnos como medida del «sentido del honor católico» (Pío XII, AAS., 34 (1942), 141). Entre todas las confesiones cristianas se distingue de un modo especial la católica por la doctrina de la potestad magisterial viviente, que actúa continuamente en la Iglesia. Timbre de honor del Catolicismo es haber sabido mantener incólume y en toda su fecunda eficiencia esta doctrina recibida de los Apóstoles... Vivir en su plenitud la doctrina católica de la potestad magisterial de la Iglesia es rendirse a ella con cristiana obediencia. Y este rendimiento se puede decir que es la medida del sentido del honor católico, es el tan conocido *sentire cum Ecclesia et in Ecclesia,* con el que mejor que con otra actitud ninguna podremos demostrar «la filial lealtad y fidelidad que debemos a la Iglesia, nuestra Madre» (32).

FR. B. MARINA, O. P.
Salamanca. P. Facultad Teológica
de San Esteban

(32) *Loc. cit.,* págs. 110.

La obediencia a la autoridad civil

En un intento de revisión de la obediencia, bajo todas sus facetas, necesariamente ha de hablarse de la debida a la autoridad civil. Y es además muy conveniente. En este campo soplan, por una parte, vientos de excesivas rebeldías, como si toda sumisión a la autoridad civil fuera un recortar la legítima libertad del hombre, con menoscabo de su dignidad humana. Por otra parte se dan brisas de blandos y desmesurados servilismos, como si todo lo que la autoridad civil dictara—sin discriminaciones de su justicia o injusticia—fuera un dogma que reclamase el acatamiento sumiso de la obediencia.

¿Por qué ha de obedecerse a la autoridad civil? ¿Hasta dónde ha de extenderse la obediencia? ¿Impone siempre obligaciones en conciencia? He aquí unos sencillos interrogantes que están pidiendo respuesta. Pero el deber de obedecer es correlativo al derecho de mandar. En tanto en mí hay obligación de obediencia en cuanto en otro hay derecho al mandato. ¿De dónde dimana el derecho de mandar? Es lo mismo que plantearse el problema del origen de la autoridad, y si quisiéramos remontarnos aguas arriba, hasta el hontanar primero, podríamos preguntarnos ¿de dónde procede la sociedad?, puesto que no hay sociedad sin autoridad.

Origen de la autoridad civil.—Es una cuestión íntimamente ligada con la relativa al origen de la sociedad. Según la doctrina que se sustente acerca del origen de la sociedad, esa misma se mantendrá—de ser lógicos—sobre el origen de la auto-

ridad. Para quienes la sociedad es resultado de un pacto libre de los hombres, la autoridad es un derecho positivo, que depende exclusivamente de la libre determinación de los hombres. Será la tesis patrocinada por Hobbes y Rosseau.

Para quienes la sociedad es el último estadio de un proceso evolutivo de la primera sustancia—materia o espíritu—que por un progreso indefinido se ha ido elevando cada vez a formas superiores; o bien es un organismo natural, con vida independiente, sometido también a la evolución de todos los organismos, la autoridad es también un producto de estas leyes generales de la evolución. Y así conciben la autoridad como una concreción de la fuerza: la situación resultante del dominio de los fuertes sobre los débiles. O bien como el resultado natural de las fuerzas vitales que crean el organismo social. Lo mismo que en el organismo biológico, espontáneamente, en virtud del juego de las fuerzas biológicas, se produce la cabeza, directriz de las demás partes, así en la vida social surge espontánea la autoridad, cabeza del organismo social.

En la sentencia católica el hombre es social por naturaleza. Tiende a la sociedad no por un impulso libre de su voluntad, sino por una inclinación necesaria de la naturaleza. Prueba de ello es el que, históricamente, siempre nos encontramos al hombre viviendo en sociedad, en todas las latitudes, en todas las edades, en la gama variada de culturas. Si se da algún caso esporádico de excepción, proviene de una degradación muy acentuada.

Cuando un hecho se reitera con idéntica uniformidad, y con invariable permanencia obedece a una inclinación y a una ley natural. Lo antinatural es poco frecuente. Las excepciones aisladas vienen a confirmar la regla. Certeramente pudo decir Aristóteles—y comentar después Santo Tomás mitigando un tanto la crudeza de la frase—que si encontramos a un hombre viviendo por propio impulso fuera de sociedad—no segregado de ella por castigo—se trata o de un hombre perverso o de algo superior al hombre (1).

«Animal naturalmente sociable», le llaman Aristóteles y Santo Tomás. Más sociable que cualquier otro animal, aun los que viven en colonias. Tiende a comunicarse con los demás y a

(1) ARISTOT. Libr. I. Politicorum, Lect. 1.ª, n.º 19.

preocuparse por ellos. A reclamar su ayuda y a brindarles su auxilio.

Signo de esta sociabilidad es la prerrogativa del lenguaje con que la naturaleza ha dotado, exclusivamente, al hombre. Los demás animales emiten voces inarticuladas—especie de interjecciones—expresión de dolor o de gozo. El lenguaje es vehículo para comunicar a los demás los conceptos de útil y de nocivo, de justo o de injusto. La naturaleza no hace nada en balde. Si ha eriquecido al hombre con un instrumento de sociabilidad y comunicación, y vive por otra parte solitario, le habría dotado de una prerrogativa puramente decorativa, bellamente estéril, sin finalidad.

Vemos, además, que hay en el hombre una tendencia innata a la felicidad, cosa que no se logra sin el perfeccionamiento integral del hombre. Por otra parte el hombre aislado es defectuoso, más que muchos animales. En el aspecto físico, en el plano intelectual, en el terreno moral. Reclama el concurso de los demás, la vida en una sociedad perfecta, plenamente suficiente en medios para el íntegro perfeccionamiento del hombre.

Enérgicamente añade Aristóteles: el que no puede comunicarse con los demás, o no necesite de los demás porque se basta a sí mismo, no es parte de la ciudad. Por lo tanto, o es bestia o es Dios (2). O es más que hombre o menos que hombre. No es hombre.

Al comentar este pasaje Santo Tomás suaviza la expresión y explica el por qué de las palabras de Aristóteles:

«Si acaeciese que alguno no pudiera vivir en la sociedad civil, por su perversidad, éste sería peor que hombre, y a manera de bestia. Si no necesita de nadie, porque se baste a sí mismo, y por esta razón no vive en sociedad, entonces sería más que hombre: sería como un cierto dios» (3).

Todo hombre es social por naturaleza. Esta sociabilidad natural es la causa primera que explica el origen de la sociedad, si bien es cierto que el vínculo próximo, la causa inmediata que erige la sociedad, es la voluntad de los hombres, manifestada por un consentimiento tácito o expreso de los asociados. Es

(2) ARIST. Libr. I. Polit. Lect. 1.ª, n.º 21.
(3) S. THOMAS, in Libr., Polit. Libr. I, n.º 39.

decir: se pasa de la sociabilidad a la sociedad por voluntad de los hombres.

Doctrina idéntica es la sustentada por los Pontífices. Sirva de testimonio, entre mil, las palabras de León XIII en la Encíclica «*Immortale Dei*»:

> «El hombre está naturalmente ordenado a vivir en comunidad política, porque no pudiendo procurarse en la soledad todo aquello que la necesidad y el decoro de la vida corporal exigen, como tampoco lo conducente a la perfección de su ingenio y de su alma, ha sido providencia de Dios que haya nacido dispuesto a la unión y sociedad con sus semejantes, ya doméstica, ya civil: la cual es la única que puede proporcionar la perfecta suficiencia de la vida» (4).

La autoridad civil viene de Dios.—La sociedad, hemos dicho, procede de la naturaleza. En definitiva, de Dios, autor de la naturaleza. Pero no hay sociedad sin autoridad. Luego la autoridad procede de la naturaleza, y por lo tanto de su autor: Dios.

Ora consideremos la autoridad como forma, ora como propiedad esencial de la sociedad, es lo cierto que no puede existir sociedad sin autoridad. Toda sociedad es en su base multitud. Para reducir esa multitud a unidad se requiere una autoridad. Claramente nos lo testifica Santo Tomás en su tratado «*De Regimine Principum*» cuando dice que siendo natural al hombre el vivir en sociedad, es necesario que haya entre los hombres alguien que rija a la multitud. Porque al existir reunidos muchos hombres, si cada uno cuida de su particular provecho y no hay un gerente del bien común, la multitud se disuelve. Hay en los hombres algo propio e individual y algo común. Lo individual es causa de divergencia; lo común, motivo de unidad. Es necesario que además de aquello que los impulsa al bien particular, haya alguien que los enderece hacia el bien común. Es la autoridad (5).

Incluso si hubiera perdurado el estado primitivo de inocencia hubiera sido necesaria la autoridad, no ciertamente con mi-

(4) «Immortale Dei», n.° 4.
(5) S. Thom. «De Regimine Principum», Libr. I, Cap. 1.

sión coercitiva, pero sí con función directiva. La razón la alega Santo Tomás en la Suma Teológica:

> «Porque el hombre es naturalmente animal sociable. Por lo tanto, en el mismo estado de inocencia hubiera vivido en sociedad. Y no puede darse vida social entre muchos, si no hay uno que presida y que procure el bien común. *Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum*» (6).

Si la autoridad, imprescindible para la sociedad, es un *derecho natural*, procede de Dios, como todos los derechos naturales.

Tajante, como una espada, es la expresión de San Pablo: «*No hay autoridad que no venga de Dios*».

Conviene aducir, íntegras, sus palabras por la aplicación que puedan tener más tarde.

> «Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que *no hay autoridad sino por Dios*, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal. Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia. Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. Pagad a todos los que debáis: a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor» (7).

Toda autoridad procede de Dios. Y por lo tanto, también la civil. Cuando San Pablo escribía las anteriores palabras, desempeñaba Nerón la dignidad imperial.

Palabras similares pudiéramos ir espigando en la Sagrada Escritura. Jesucristo replica a Pilatos, según leemos en el Evangelio de San Juan:

> «*No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto*» (8).

---

(6) S. Th. I. Q. 96, art. 4.
(7) Ad Rom. XIII-1-7.
(8) Joan. XIX-11.

Doctrina que encontramos ya claramente en el Antiguo Testamento. Leemos en los Proverbios:

> «*Por mí reinan los reyes y los jueces administran la justicia. Por mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la tierra*» (9).

Fieles a las palabras de San Pablo todos los católicos—Santos Padres, Teólogos, Pontífices—han reiterado lo mismo.

No es menos terminante Santo Tomás:

> «Todo dominio viene de Dios, como de primer dueño; lo cual puede demostrarse de tres maneras: o en cuanto es un ser, o en cuanto es motor, o en cuanto es fin» (10).

Ciertamente, la autoridad es un ser moral y Dios es el principio de todos ellos; es un motor moral, y Dios es la causa universal de todos los movimientos. La autoridad es impulso hacia un fin y Dios es la causa final de todas las cosas y el autor de todas las tendencias finales. Y añade el mismo Santo Tomás en el comentario a la Epístola de los Romanos, que podemos considerar la regia potestad en un triple aspecto: en cuanto a la potestad en sí misma, en cuanto al modo de adquirirla y, finalmente, en cuanto al uso que de ella se hace.

> «*Si la consideramos en sí misma*—concluye—*entonces procede de Dios*» (11).

Es unánime la doctrina en los discípulos del Angélico. Escribe Vitoria en la Relación de la Potestad Civil:

> «La causa eficiente del poder civil por lo dicho se sobreentiende. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituída por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo» (12)

Corroboran estas enseñanzas de los teólogos los documentos pontificios. Dice León XIII en la *Immortale Dei*:

---

(9) PROV. VIII-15-16.
(10) S. THOM. «De Regimine Princ.» Libr. III, Cap. I.
(11) S. TH. In Omnes Sti. Pauli Apostoli Epist. Ad Rom. Cap. XIII.
(12) VITORIA. «Relecciones teológicas. De la potestad civil», n.º 6.

«Mas como quiera que ninguna sociedad puede subsistir ni permanecer si no hay quien presida a todos y mueva a cada uno con un mismo impulso eficaz y encaminado al bien común, síguese de ahí ser necesaria a toda la sociedad de hombres una autoridad que dirija; autoridad que, como la misma sociedad, surge y emana de *la naturaleza* y, por tanto, *del mismo Dios, que es su autor.*

De donde también se sigue que el *poder público* por sí propio, o esencialmente considerado, *no proviene sino de Dios,* porque sólo Dios es el propio, verdadero y Supremo Señor de las cosas, al cual todas necesariamente están sujetas y deben obedecer y servir, hasta tal punto, que todos los que tienen derecho de mandar, de ningún otro lo reciben si no es de Dios, Príncipe Sumo y Soberano de todos. *No hay potestad sino de Dios*» (13).

Doctrina idéntica podemos encontrar, a cada paso, en las Encíclicas «Quod apostolici muneris, «Rerum Novarum», «Diuturnum».

La autoridad civil viene de Dios. Es una verdad de fe que deben admitir todos los católicos. Pero ¿cómo viene de Dios? ¿Por un acto especial distinto del acto creador, como sucede con el poder sobrenatural de la Iglesia? No. Por conducto de la naturaleza. Dios, autor de la naturaleza humana, la creó con tendencia a la sociedad. La existencia de la sociedad entraña necesariamente la existencia de la autoridad. Dios, autor de la naturaleza humana, es autor también de las exigencias naturales, entre las que se incluye la autoridad. Prueba de que la autoridad es de origen divino la tenemos en las prerrogativas de que está adornada para el desempeño de su misión. La autoridad civil puede imponer a los súbditos obligaciones en conciencia, como veremos más tarde, decretar en algunos casos la pena capital, funciones que son privativas de Dios. Todo esto arguye en la autoridad una procedencia divina. Por eso, certeramente, escribía León XIII en la «*Diuturnum illud*»:

«Ningún hombre tiene en sí o de donde pueda sujetar la voluntad libre de los demás con los vínculos de este imperio. Unicamente tiene esta potestad Dios» (14).

La autoridad es, por lo tanto, un derecho natural. Pero todo derecho es hijo de un deber. Si se trata de un derecho natural,

(13) «Immortale Dei», n.° 15.
(14) «Diuturnum», n.° 11.

procederá de un deber natural. El hombre tiene deber de aspirar al logro de su perfección humana, cosa que no puede realizar fuera de la sociedad. El bien humano supone el bien común. Los hombres tienen deber de colaborar al bien común. De este deber de tender a realizar el bien común, nace el derecho de exigir los medios para realizar este fin. El principal medio es la autoridad. Por lo tanto, de este deber natural de tender al bien común, surge el derecho natural de la autoridad, imprescindible para el logro del bien común.

Consecuencias: Si la autoridad es un derecho natural, se sigue que las características esenciales de la misma vienen determinadas por la misma naturaleza. El hombre no puede constituir una sociedad sin autoridad, ni puede despojarla de las atribuciones naturales que son indispensables para cumplir su misión.

¿Como llega la autoridad al gobernante.—La autoridad civil viene de Dios. Esta es una verdad de fe.

Y decimos que viene de Dios mediante la naturaleza. Pero fe. Y decimos que viene de Dios mediante la naturaleza. Pero ahora surge el interrogante: ¿A quién confiere Dios o la naturaleza el poder? ¿A una persona determinada o a la comunidad? ¿Quién es el sujeto inmediato en el que esta autoridad que emana de Dios se recibe? Y en caso de que este poder se reciba en el pueblo o en la comunidad, ¿es la misma comunidad la que ha de ejercer el poder o ha de transferirlo a uno o a unos para su desempeño? Aquí florece una muy variada divergencia. No hay uniformidad ni entre los católicos, ni siquiera en el mismo campo escolástico. Mientras Rousseau y los suyos afirmaban que la causa única y el sujeto nato de la autoridad es el pueblo, y que el pueblo posee la autoridad de una manera inalienable, de tal forma que el gobernante, o los gobernantes, son meros delegados del pueblo, al que deben obedecer, pendientes siempre del pueblo y a merced de su capricho; no faltaron por otra parte quienes defendieron que el poder venía directamente de Dios al gobernante, sin intermediarios. Es la teoría del derecho divino de los reyes. Sobre este pedestal se han levantado las monarquías absolutistas. La autoridad desciende de Dios, en vuelo vertical, directo, sobre la cabeza del Príncipe. Doctrina profesada unas

veces para defenderse del Pontificado, otras para independizarse del Parlamento y del pueblo, y en la época del Protestantismo sustentada como halago de los monarcas.

El rey, por lo tanto, no tiene que dar cuentas al pueblo de su gestión. Responde exclusivamente delante de Dios.

Sentencias de los escolásticos.—Los escolásticos conocieron y rechazaron la doctrina del derecho divino de los reyes, tal como la acabamos de enunciar. Salvo algunos casos aislados de que nos habla el Antiguo Testamento, Dios no ha señalado con su dedo, por un acto especial, la persona del gobernante. Pero entre los mismos escolásticos, amén de las diferencias de matices que hay de unos a otros, podemos señalar dos o tres corrientes con divergencias más fundamentales: a) *teoría tradicional de los escolásticos*; b) *teoría de algunos neo-escolásticos.*

La teoría tradicional, por la que nos inclinamos decididamente, la expondremos más tarde. Hablemos ahora de la *teoría de algunos neo-escolásticos*: Ellos quieren a toda costa evitar el caer en la doctrina rusoniana. Y tal vez en este noble afán lleven las cosas demasiado lejos. La autoridad en abstracto viene de Dios—y en esto coinciden con todos los escolásticos y con todos los católicos—, es un derecho natural, pero no existe un sujeto de este derecho, determinado por la misma naturaleza. La determinación de este sujeto es de carácter positivo. Defienden unos—Taparelli, Meyer, Cathrein, Donat, etc.—que la determinación del sujeto se realiza por *consentimiento popular* o por *ciertos hechos históricos,* como pudieran ser: *el título de patriarcado, el dominio territorial, cierta superioridad de cualidades que se encuentran en algunas personas.*

Es decir, que el jefe de una familia—el patriarca—; el señor que posee unos dominios territoriales, unas propiedades en las que trabajan algunos colonos, o aquel que está dotado de unas cualidades excepcionales para el mando, sin más, por simple evolución histórica, se convierten en jefes de la sociedad política.

Por lo tanto, designado el sujeto de la autoridad por este procedimiento—por consentimiento popular o por simple evolución histórica—Dios le confiere inmediatamente el poder, sin que medie ninguna transferencia de parte del pueblo.

No negamos que haya sucedido, en muchas ocasiones, que el patriarca de una familia, el dueño de un territorio y el poseer cualidades relevantes para ejercer el mando, hayan sido motivos

para que de hecho se les haya conferido la autoridad, y hayan pasado a ser jefes de la sociedad política. Pero estas cualidades por sí solas no hacen brotar la autoridad, ni la legitiman. Como el robo ha podido ser la circunstancia histórica del nacimiento de muchas fortunas. Pero el robo no es la causa que justifica ni legitima la propiedad.

Hay diferencia esencial entre sociedad familiar, dominio territorial, por una parte, y sociedad política, por otra. Para pasar de una a otra, no basta la evolución histórica. Hace falta un elemento nuevo.

Ni el tener cualidades para el mando, le hace mando. El ser apto para ejercer autoridad no significa ser ya autoridad. Para esto hace falta un justificante. La autoridad política no es como el coronamiento de la autoridad paterna o del dominio territorial. Hay entre una y otra—hemos dicho—diferencia esencial. Para que se dé tránsito de una a la otra hace falta un justificante, que bien pudiera ser el consentimiento de los ciudadanos.

Defienden otros—Sortais, Márquez, Billot—que no hay un sujeto determinado por la naturaleza en el que la autoridad que viene de Dios se reciba. La elección popular o el consentimiento popular designa la persona que ha de ejercer el poder y la forma de autoridad, pero no le confiere la autoridad. Una vez designada la persona, Dios inmediatamente, sin mediación del pueblo, le confiere el poder. Es decir, que el pueblo o la comunidad solamente intervienen en la designación de la persona que ha de mandar pero no en la colación del poder.

Parece que abiertamente favorecen esta sentencia las palabras de León XIII en su Encíclica «Diuturnum»:

> «Aquellos que han de gobernar las repúblicas pueden, en algunos casos, ser elegidos por la voluntad y juicio de la multitud, sin que se oponga ni lo repugne la doctrina católica. Con cuya elección se designa ciertamente al príncipe, *mas no se confieren los derechos del principado; ni se le da el mando,* sino que se establece quién lo ha de ejercer» (15).

No creemos que hoy puedan alegarse estas palabras en apoyo de la sentencia anterior. Cuando Feret quería reeditar su obra «*Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*», París 1888,

(15) «Diuturnum», n.º 6.

pidió a uno de los Cardenales Romanos una aclaración de tales palabras. Y se le contestó que el Pontífice no intentaba desautorizar la doctrina tradicional escolástica, ni dirimir las contiendas entre los escritores católicos, sino contraponer la doctrina católica sobre el origen del poder a la doctrina rusoniana.

Creemos, por lo tanto, que lo que el Papa intenta decir es que la autoridad no procede del pueblo, como de causa primera. Sin que pueda aducirse su testimonio ni en pro ni en contra de una u otra sentencia escolástica.

Teoría tradicional de los escolásticos.—La bautizamos con el nombre de lo *tradicional*, porque es una especie de constante histórica que partiendo de Santo Tomás se prolonga a través de sus principales comentadores y llega hasta nuestros días. Sólo se quiebra en los grupos de neo-escolásticos que acabamos de citar. Coinciden en los rasgos fundamentales, aunque haya algunas ligeras variaciones accidentales.

Para ellos la *autoridad viene de Dios al pueblo, a la comunidad.* Entendemos por *pueblo* no una clase sola de la sociedad, sino la misma sociedad, la parte mejor y más numerosa de la multitud congregada. «El pueblo es—se lee en las Partidas—el ayuntamiento de todos los homes comunalmente, de los mayores, menores et medianos, ca todos son menester» (16).

Pues este pueblo, esta comunidad, es el depositario inmediato en quien la autoridad que brota de Dios se sustenta. La razón es clara. Decíamos que la autoridad era un derecho natural. Un derecho natural supone un sujeto natural. Este sujeto natural no pueden ser los individuos particulares, porque en la esfera civil todos los hombres nacen iguales y a ninguno en concreto destina la naturaleza para superior de los demás. Ni la voluntad divina —salvo en los casos de excepción del Antiguo Testamento—ha designado a nadie expresamente para gobernar a los demás.

Luego el sujeto natural de la autoridad, es la comunidad, la sociedad. El derecho natural es correspondiente al deber natural. La comundiad tiene el deber de cooperar y de realizar el bien común, que es su fin propio. Luego la comunidad ha de tener el derecho de realizar este bien común, cosa que se alcanza mediante la autoridad. La autoridad, por lo tanto, reside como en sujeto natural, en la comunidad.

(16) Partida 2.ª, tit. X, ley 1.ª

Solamente la sociedad tiene como fin naturalmente proporcionado el bien común. Los individuos particulares tienen como fin naturalmente proporcionado el bien propio privado. Expresamente dijo Santo Tomás:

> «Lex principaliter et primo respici ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem vel ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet, quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis» (S. Th. I-II, 90, art. 3).

El pueblo transfiere el poder al gobernante.—Según la doctrina tradicional, el pueblo—la sociedad—recibe la autoridad de parte de Dios, es el depositario nato del poder, pero ¿qué ha de hacer con él? ¿Puede retenerlo o ha de entregarlo?

La multitud no puede gobernarse por sí misma, y por eso debe transferir la autoridad recibida a una persona o a varias personas determinadas. Según que la transferencia se haga en favor de uno o de varios, surgen las diversas formas de gobierno.

Pero el pueblo ni es la fuente de donde la autoridad brota ni el estanque en el que la autoridad se detiene, sino el canal por donde la autoridad corre. La autoridad pasa por él, pero no se queda en él.

¿Cómo se hace la transferencia del poder?—Con muy pocas variantes los escolásticos tradicionales vienen a coincidir en que la transferencia se realiza por medio del *consentimiento popular*, bien sea un *consentimiento adhesivo*, expreso o tácito, para algunos casos de excepción; bien sea el *consentimiento electivo*, que es el más formal.

Se designa la persona o las personas que han de encarnar el poder atendiendo al criterio de la mayoría. Como no podemos aspirar a una coincidencia de todos, para que la autoridad se le confiera a alguien, debe prevalecer el parecer de la mayoría. Dice Vitoria:

> «Si la república puede entregar el poder a un mandatario y esto por la utilidad de la misma república, cierto es que no obsta la discrepancia de uno o de pocos para que los demás puedan proveer al bien común. De otra suerte no estaría la república suficientemente proveída; dado que

> para eso se exigiera la unanimidad, rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que en derecho se realice... Cuando dos partes disienten, alguna ha de prevalecer forzosamente, si es que quieren cosas contradictorias. No debe prevalecer el parecer de la minoría, luego ha de seguirse la sentencia de la mayoría. Porque si para constituir un rey se requiere un consentimiento unánime, ¿por qué no ha de requerirse para no constituirlo? ¿Por qué ha de exigirse mayor consentimiento para la afirmativa que para la negativa? (17).

El pueblo, mediante este consentimiento popular o procedimiento electivo, traspasaba al gobernante no solamente el uso de la autoridad, sino la misma sustancia de la autoridad. No obstante, afirmaban los teólogos, en el pueblo queda *el dominio radical, la potestad*. El pueblo conserva la autoridad *en hábito, no en acto*.

Por eso cuando el gobernante, al convertirse en *tirano*, pierde la autoridad, ésta retorna a su sujeto primitivo: al pueblo. A la comunidad.

Al hacer la transferencia del poder puede ponerle la sociedad al gobernante ciertas limitaciones en cuanto al tiempo de duración y en cuanto a las atribuciones que le competen o en cuanto al modo de ejercer su autoridad. Restricciones que pueden venir señaladas por pactos anteriores entre el pueblo y el gobernante, o por la constitución política de la nación, o por leyes fundamentales que el Príncipe tiene que acatar. Santo Tomás nos dice que se ha de moderar de tal forma su autoridad que no haya peligro de que degenere fácilmente en tirano (18).

Pero estas cortapisas deben ser de tal forma que dejen a salvo las atribuciones esenciales a toda autoridad, imprescindibles para cumplir su misión. Autoridad recortada o mediatizada de tal modo que no pueda desempeñar su cometido, no es autoridad sino anarquía.

El príncipe, una vez que ha recibido el poder del pueblo, se convierte en soberano, tiene ya mediante esta transferencia la autoridad requerida para gobernar. Una vez que se ha hecho la transferencia del poder, no es revocable a capricho del pue-

(17) VITORIA. «Relecciones Teológicas», edic. P. Getino, O. P. Madrid, 1934. «Relección de la potestad civil», n.º 14.
(18) S. TH. «De Regim. Princ.» Lib. I, Cap. VI.

blo. El verdadero soberano es la persona a quien el pueblo haya transferido la autoridad que él había recibido de Dios, y no el pueblo. Al pueblo toca la obediencia a sus mandatos y leyes. Mientras gobierne justamente el pueblo no puede quitarle el poder, a no ser que al hacer la transferencia se hubiera limitado el tiempo de su mandato.

No se niega con esto el que el pueblo pueda cambiar la forma de gobierno, ni las personas que la encarnen. La autoridad no está vinculada de una manera irrevocable a una persona determinada, o a una dinastía, o a una forma. Pero estos cambios no pueden hacerse a capricho. El justificante está señalado por las exigencias *del bien común*. Si el bien común lo pide, podrá hacerse.

Esta es, en líneas generales—con matices más o menos divergentes—la sentencia profesada por los escolásticos tradicionales: Vitoria, Medina, Domingo Soto, Cayetano, Juan de Santo Tomás, Belarmino, Suárez, Molina, Balmes, Castelein, Guenechea, Yurre...

Mision de la autoridad. — Una vez que hemos visto el origen de la tuoridad nos interesa ahora conocer su finalidad, el *¿para qué?* de la autoridad. La autoridad está encaminada a lograr que la sociedad consiga su fin, que es *el bien común*. Este bien común es el fin de la autoridad. Esta es la doctrina unánime de los escritores católicos. «El reino no es para el Rey, sino el Rey para el reino» (19), nos dirá Santo Tomás. Es un servicio a los demás, no una prebenda para sí. Sacrificio, no granjería. Buscar el bien de los súbditos, procurar el bien común.

No se ciñe su misión a una labor de tutela de los derechos de los ciudadanos, para que mutuamente se respeten; tiene además la tarea de fomentar, promover el bien común y enderezar los actos de los ciudadanos a su logro. Para el desempeño de su misión está dotada de ciertas atribuciones:

a) *Poder legislativo*: facultad de establecer leyes o normas que obliguen a los ciudadanos, en orden a la consecución del fin social.

(19) S. Th. «De Regim. Princ». Lib. III, Cap. XI.

b) El poder *de ligar las conciencias*—como veremos más tarde—al cumplimiento de esas leyes, incluso bajo culpa moral.

c) *Poder judicial,* o facultad de interpretar en concreto esas leyes y dirimir las contiendas que surjan.

d) *Función ejecutiva,* haciendo que las leyes desciendan al campo de la aplicación práctica.

Nadie podrá despojarle de estas prerrogativas sin imponer cortapisas injustas a sus derechos. Pero su poder no es ilimitado, omnipotente. Viene limitado por otros derechos superiores o anteriores: por la ley natural y divina, por los derechos naturales de los individuos y de la familia y hasta por las mismas leyes fundamentales de la sociedad o por las condiciones establecidas antes de transferirle el poder.

Aplicaciones.—De lo dicho anteriormente se desprenden, como consecuencias lógicas, ciertas normas para determinar la legitimidad de la autoridad. En cuanto a su origen, para que sea lícito, hace falta que haya llegado al que lo detenta por cauces legítimos. Si decimos que el poder viene de Dios pero mediante el pueblo, hace falta que de hecho el pueblo le haya hecho la transferencia mediante el consentimiento popular; o por lo menos, si se ha adueñado del poder por otros procedimientos, no se convertirá en legítimo mientras el consentimiento popular, de una o de otra forma, no le preste su consentimiento. Y mientras esto no suceda no es legítimo, incluso aunque gobierne rectamente. Ha usurpado el poder. Se da, por lo tanto, *tirano de usurpación—o de origen*—cuando alguien o algunos llegaron al poder sin el *consentimiento* de la comunidad, y más bien contra su voluntad. Puede llegar a ser legítimo si ejerce el poder conforme al bien común y atendiendo a las circunstancias es el único capaz de promover y mantener el orden, que es condición necesaria para la paz. En este caso el régimen de usurpación se impone por razón de la necesidad, y con el decurso del tiempo adquiere el consentimiento tácito de la comunidad, y por lo tanto el título para gobernar.

Pero no basta la voluntad de la comunidad, el consentimiento popular, para que un gobierno sea legítimo. En cuanto al *ejercicio* de ese poder, para que sea legítimo ha de conformarse a las normas que la naturaleza—con anterioridad a la voluntad de los hombres—traza al que manda.

Ha de gobernar mirando *al bien común* y respetando los derechos superiores de Dios, y los derechos naturales anteriores y prevalentes de los individuos y de las instituciones.

Hay, por lo tanto, *abuso del poder*—o se da *el tirado de régimen* o de ejercicio—cuando no se gobierna en conformidad con el fin para el que se le ha dado la autoridad. Cuando en vez de mirar por el bien común, se atiende al bien particular o al bien de grupo o de bandería. En lugar de servir desde el poder, se sirve del poder.

Ciertamente que se requiere un grado especial de corrupción para constituirse en *tirano de régimen,* porque la autoridad, como los individuos, siempre tendrán algunos defectos. Pero cuando la autoridad quebranta el derecho natural o se extralimita gravemente en sus funciones, de una manera *general permanente y obstinada,* cae en la tiranía.

Claras son las enseñanzas de los Pontífices. Escribe León XIII en la «*Immortale Dei*»:

> «La autoridad, asimismo, ha de ejercitarse en provecho de los ciudadanos, porque la razón de regir y mandar es precisamente *la tutela del procomún* y la utilidad del bien público. Y si esto es así, si la autoridad está constituída para *el bien común de todos,* claramente se echa de ver que nunca, bajo ningún pretexto, se ha de concretar exclusivamente al servicio y comodidad de unos pocos o de uno solo.
>
> Y si los jefes del Estado se rebajan a usar inicuamente de su pujanza, si oprimen a los súbditos, si pecan por orgullosos, si malvierten haberes y hacienda y no miran por los intereses del pueblo, tengan bien entendido que han de dar estrecha cuenta a Dios» (20).

Otras consecuencias.—Esta doctrina de que *toda autoridad venga de Dios*—si es legítima, se entiende, porque si no es legítima no es autoridad—y la que concierne al fin de la autoridad, prestigian la autoridad, le señalan obligaciones y le imponen un freno.

Pero al mismo tiempo, por otro lado, subliman la sumisión de los súbditos y les marcan unos sagrados deberes.

El que manda ha recibido el poder de Dios, es un ministro suyo. Y lo ha recibido no para provecho propio, sino en bene-

(20) «Immortale Dei», núms. 7 y 8.

ficio de los súbditos para velar por el bien común. No puede mandar a capricho. Ha de conformarse en su gestión con la voluntad divina de la que es ministro y debe tratar, en el desempeño de su gobierno, de imitar el gobierno de Dios sobre el mundo. No puede ser su gobierno despótico, sino paternal. «*Justo es imitar en el gobierno de la sociedad al que gobierna el mundo*», nos dirá León XIII en su Encíclica «Libertas» n.° 41.

Y concretará más aún en la «Diuturnum» n.° 18: «Tomen los Príncipes los ejemplos de Dios, óptimo máximo, de donde les ha venido la autoridad, y proponiéndose imitarle en la administración de la república, gobiernen al pueblo con equidad y fidelidad, y mezclen la caridad paterna con la severidad que es necesaria».

Los que gobiernan la sociedad no son absolutamente libres, sino que deben actuar dentro del marco del derecho natural.

Por otra parte traza deberes sagrados y en conciencia a los ciudadanos. Si el que manda—y en concreto la autoridad civil—es ministro de Dios, se le debe respeto, reverencia, colaboración decidida, amor, piedad filial, *obediencia*. Es el mismo León XIII, en la «Immortale Dei», quien añade:

> «Con esto se logrará que la majestad del poder esté acompañada de la *reverencia honrosa* que de buen grado le prestarán, como es deber suyo, los ciudadanos. Y en efecto, una vez convencidos de que los gobernantes tienen su autoridad de Dios, reconocerán estar obligados en deber de justicia a *obedecer* a los príncipes, a *honrarlos* y a *obsequiarlos y a guardarles fe y lealtad*, a la manera que un hijo piadoso se goza en obedecer y honrar a sus padres. *Toda alma esté sometida a las potestades superiores*» (Ad Rom-XIII-1).
>
> «No es menos ilícito el despreciar la potestad legítima, quienquiera que sea el poseedor de ella, que el resistir a la divina voluntad, quienes resisten a la cual caen voluntariamente y se despeñan en el abismo de la perdición. *El que resiste a la potestad, resiste a la ordenación de Dios, y los que le resisten, ellos mismos atraen a sí la condenación* (Ad Rom-XIII-2).
>
> Por lo tanto, quebrantar la obediencia y acudir a la sedición, sublevando la fuerza armada de las muchedumbres, es crimen de lesa majestad, no solamente humana, sino divina» (21).

(21) «Immortale Dei», núms. 8-10.

Entre las obligaciones de los súbditos con relación a la autoridad entra la de la obediencia. El tema del presente artículo es: «*La obediencia a la autoridad civil*». ¿Hay obligación de obediencia? La respuesta la tenemos dada, de antemano, en lo que acabamos de decir. Si toda autoridad—y por lo tanto la civil—viene de Dios, si el que manda es un ministro de Dios, el blanco final de nuestra obediencia no es la persona humana en sí, que ostenta la autoridad, sino Dios representado por la autoridad.

¿Se tratará de obligaciones en conciencia? Debemos anticiparnos a responder afirmativamente. Terminantes son las palabras de San Pablo aducidas al principio:

> «Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación...» (22).

Si desobedecer a la autoridad es desobedecer a Dios, se concluye que la desobediencia es pecado, y que la obediencia, por lo tanto, es algo que obliga en conciencia. Nadie, además, puede incurrir en condenación—con la que amenaza el Apóstol—si no es a causa de culpa moral. Y en este pasaje de San Pablo se alude precisamente a la obediencia a la autoridad civil. Cuando él escribe estas palabras desempeñaba Nerón la dignidad imperial. Sí, para el cristiano es un deber de conciencia el obedecer a las autoridades civiles. El poder que tienen procede de Dios, que, como es autor del orden social, es, por lo mismo, autor de la sociedad y de la autoridad imprescindible para que se dé sociedad.

¿Obligará siempre en conciencia la obediencia a la autoridad civil? De esto hablaremos más adelante al tratar de la obligatoriedad de las leyes civiles. Tal vez pudiéramos anticipar, como una consecuencia lógica de lo que venimos diciendo, que siempre que se trate de autoridades legítimas—*con legitimidad de origen y de ejercicio*—su mandato obliga en conciencia. Es decir, cuando el que manda ha recibido el poder de Dios, por conducto del pueblo, y manda dentro de la esfera de sus atri-

(22) A los Roman. XIII, 1-2.

buciones en orden al bien común, hay, por parte de los ciudadanos, obligación moral de obedecer. ¿Siempre obliga bajo pecado el cumplimiento de la ley o puede en algunos casos obligar exclusivamente la aceptación de la pena impuesta por el legislador, como aneja a la ley? No adelantemos acontecimientos. Ya lo veremos con más calma, en su lugar apropiado.

¿Hasta dónde llega la obligación de la obediencia? El deber de obedecer en el súbdito es correlativo al derecho de mandar en el superior. Por lo tanto, mientras mande conforme a lo que el bien común exige, hay por parte del ciudadano deber de sumisión y acatamiento.

Pero el poder civil obra sobre la sociedad por conducto de la ley. Conviene que hablemos algo de la ley y de su obligatoriedad.

¿Qué es la ley? Clásica es la definición dada por Santo Tomás: «*Una disposición de la razón, enderezada al bien común, y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad*» (23).

Disposición de la razón. Quedan desterradas la arbitrariedad y la fuerza. Ley no es lo que manda el gobernante porque le plazca, por puro capricho. Para que su mandato tenga fuerza de ley, ha de ser conforme a razón. La ley es un acto de la razón práctica, aunque presuponga, por lo menos en las leyes positivas, un acto de la voluntad. Comenta a este propósito Balmes: «Claro es que sin acto de voluntad no hay ley; porque los actos de la pura razón sin el concurso de la voluntad son pensamiento, no mando; iluminan, no impulsan; por cuyo motivo no es posible concebir la existencia de la ley hasta que al dictamen de la razón que dispone, se añada la voluntad que manda. Sin embargo, esto no quita que toda ley deba tener un fundamento en la razón, y que a ella se ha de conformar si ha de ser digna de tal nombre» (24).

Esto mismo es lo que nos había dicho Santo Tomás:

> «La razón recibe de la voluntad la fuerza de mover. Pues por lo mismo que alguien quiere el fin, la razón im-

(23) S. Th. I-II, Q. 90, art. 4.
(24) Balmes. «El Protestantismo comparado con el Catolicismo». Tom. III, c. 53.

pera sobre las cosas que se ordenan al fin ; pero *la voluntad, para tener fuerza de ley en las cosas que se mandan, debe estar regulada por alguna razón* ; y de este modo se entiende que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley ; de otro modo, *la voluntad del príncipe fuera más bien iniquidad que ley*» (25).

La obligación de obedecer a la ley no radica en la voluntad de otro hombre, sino en la razón ; pero aun ésta, considerada en sí sola, no la juzgaron los teólogos suficiente para mandar. Esta razón humana, para tener fuerza de obligar en conciencia, ha de estar conforme con la ley eterna, y de ésta recibe, como de causa primera, el poder de obligar, como veremos más tarde.

Enderezada al bien común.—Y esto en doble sentido : a) la ley, para que sea ley, ha de tener como sujeto sobre el cual se aplique alguna comodidad, no un individuo particular. Pero sobre todo ha de tener como fin, hacia el cual se encamine, el *bien común*. No puede enfilarse hacia el bien privado del gobernante, ni el bien particular de alguno o de un grupo.

Promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad. El dar la ley no es incumbencia de una persona privada, sino de la comunidad o del gerente de la comunidad : la autoridad. La razón la da el mismo Santo Tomás : la ley se ordena al bien común. Por lo tanto le corresponde darla al que tiene la misión de velar por el bien común : a la sociedad, a la comunidad, o a quien tiene el cuidado de la comunidad, que no es otro que el gobernante (26). Pero como es moralmente imposible que este poder legislativo se pueda ejercer por toda la comunidad, ha de transferirse a uno o a unos pocos.

De aquí que para que la ley sea tal, debe estar promulgada por quien sea legítima autoridad, y dentro de la esfera de sus atribuciones como tal autoridad.

Esta definición de la ley conviene a toda clase de leyes. Si esta *ordinatio rationis,* se da en Dios desde la eternidad, en cuanto gobernador de todo el universo, se llamará *Ley Eterna,* que Santo Tomás define : «*Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*» (27).

---

(25) S. Th. I-II Q. 90, art. 1 ad 3um.
(26) S. Th. I-II, Q. 90, art. 3.
(27) S. Th. *I-II,* Q. 93. art. 1.

Pero como todas las cosas están sometidas a la providencia divina y todas están gobernadas por su ley eterna, todas participan en alguna manera de su ley eterna. Esta participación se da de una manera más excelente en la creatura racional. Por lo tanto «*esta participación de la ley eterna en la creatura racional*» (I-II q. 97, art. 2) recibe el nombre de *Ley Natural*.

Si esta *ordenación de la razón,* en conformidad con la ley natural, se refiere a *ordenación de la razón humana,* la ley que origine, podemos llamarla *Ley Humana* y definirla: «*Disposición de la razón humana, de acuerdo con la ley natural, enderezada al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad*». Pero según que la comunidad de que se trate sea comunidad eclesiástica o comunidad política, la ley será *humana eclesiástica,* o *humana civil*. Más breve: *ley eclesiástica* o *ley civil*.

Aquí hablamos exclusivamente de *las leyes civiles*. Nos interesa averiguar la fuerza de su obligatoriedad; de dónde se deriva esta obligación, y hasta dónde se extiende.

LAS LEYES HUMANAS, Y POR TANTO LA LEY CIVIL, SE DERIVAN DE LA LEY ETERNA Y DE LA LEY NATURAL.—Expresamente afirma y prueba Santo Tomás que todas las leyes, en cuanto son rectas, se derivan de la ley eterna. Véase la q. 93, art. 3, de la I-II.

Y más en concreto, tratando ya de las leyes humanas y por lo tanto de las civiles, añade:

> «La ley humana en tanto tiene razón de ley, en cuanto es conforme a la recta razón. Y según esto es claro que se deriva de la ley eterna. En cuanto se aparta de la razón, se llama ley inicua. Y en este sentido no es ley, sino violencia» (28).

Hemos dicho anteriormente que la *ley natural* no es más que la participación de la Ley Eterna en la creatura racional. De aquí que todas las leyes humanas, y por lo mismo las civiles, sean una derivación de la ley natural. El mismo Santo Tomás se encargará de probarlo (29.

Partiendo de la afirmación de San Agustín de que para ser ley requiere que sea justa, llega él a concluir que no es justa

(28) S. TH. I-II, Q. 93, art. 3 ad 2um.
(29) S. TH. I-II, Q. 95, art. 2.

si no se conforma a la regla de razón. Y como la primera regla de la razón es la ley natural, toda la ley dada por el hombre en tanto es ley en cuanto se deriva de la ley natural. Si hay discordancia con ella, no es ley. Es corrupción de la ley.

Pero se da una doble manera de proceder de la ley natural: a) como una *conclusión necesaria* derivada de *principios de ley natural*. De este principio de ley natural: a nadie *se ha de hacer el mal,* se desprende como conclusión la prohibición del homicidio o del hurto, y por lo tanto se impone el respeto a la vida o a los bienes ajenos. Esto, además de estar preceptuado por la ley natural, puede ser objeto de ley humana. Obligan, no obstante, en virtud de la ley natural. Podrán ser *leyes humanas* que caen dentro de la ley natural, no son *leyes humanas positivas*. b) o pueden derivarse de la ley natural como una *determinación* o como *una aplicación*. De este principio de ley natural: *debe castigarse al malhechor,* la ley humana puede determinar la clase de la pena, o la cuantía de castigo: cárcel, pena de muerte.

Esta es la *ley propiamente humana,* la *ley positiva humana*. Esta tiene fuerza y obligatoriedad de ley humana (30). Aquí hablamos de las leyes humanas—de las civiles—en este segundo sentido, en cuanto proceden de la ley natural como una determinación o aplicación. Y ahora surge un interrogante:

¿Obligan las leyes civiles en conciencia?—Ya hemos respondido en parte, anticipadamente, al tratar de la obediencia a la autoridad civil. Y ciertamente con respuesta afirmativa.

Nos encontramos, sin embargo, con algunas dificultades, ya planteadas por Vitoria en su Relación de la Potestad Civil, que parecen inducir a una respuesta negativa.

Si la potestad de la autoridad civil es temporal, ¿cómo puede extenderse al fuero de la conciencia que es algo espiritual? ¿No sería invadir una zona que está reservada a Dios? Sería, por otra parte, una autoridad defectuosa e impotente, ya que puede obligar a pecado, y no puede absolver del pecado.

Responderemos que es cierto que es una potestad temporal en cuanto al objeto sobre que versa—el bien común temporal—,

(30) La misma doctrina encontramos corroborada en la Encíclica «Libertas», núms. 9-12.

pero no en cuanto a las obligaciones que impone, ya que las impone como representante de Dios.

No invade zona extraña. Dios, al darle la autoridad, le ha conferido estas atribuciones de obligar en conciencia, porque es ministro suyo, y obra con mandato y representación delegada por el mismo Dios. Es lo que Santo Tomás nos dice en la I-II q. 96, art. 4, ad 1.

Sin embargo, Dios, que le ha conferido poder para obligar en conciencia, no se lo ha dado para absolver el pecado que la transgresión de la ley supone. No sucede exclusivamente en este terreno. Los padres pueden obligar en conciencia a sus hijos a la obediencia de sus mandatos; no pueden absolverlos del pecado de la infracción.

Sea lo que fuere de las dificultades precedentes, lo cierto es que las leyes civiles obligan en conciencia. A nuestra manera de ver es *una verdad de fe*. Está expresamente definido en el Concilio Constanciense, en la condenación de algunas proposiciones de Hus y de Wiclef, y aún más claramente en el de Trento, en lo referente a las leyes eclesiásticas (31). Abundan, además, pasajes de la Sagrada Escritura que nos dan testimonio indubitable (32).

Creemos que esos mismos testimonios pueden aducirse en favor de las leyes civiles.

En concreto, con relación a las leyes civiles, es clara la sentencia de San Pablo en su carta a los Romanos, en el pasaje tantas veces citado. Después de afirmar que no hay poder que no venga de Dios, concluye con esta exhortación:

> «Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, *sino por conciencia*» (Ad. Rom. XIII-5).

Y obligar en conciencia es obligar a pecado, porque él añade que el desacato a la autoridad civil puede acarrear la condenación.

No es menos concluyente San Pedro:

> «*Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana, ya al emperador, como soberano, ya a los goberna-*

(31) Conc. Const. Sess. XV Proposit 12, 13 et 15. *Denz* 638-639-641: Conc. Trident. Sess. VII. Can. 8. *Denz* 867.

(32) Prov. VIII, 15; Math. XVI, 19; Act. XV, 20-28; I Cor. IV, 21; Hebr. XIII, 17 ect.

dores, como delegados suyos para castigo de malhechores y elogio de los buenos» (33).

Y tengamos en cuenta que por estas calendas, cuando San Pedro escribe su carta, ostenta el supremo cargo del Imperio Nerón. Pero ejerce la autoridad como representante de Dios, y por este motivo debe ser obedecido.

Podríamos ir acumulando citas, espigadas en los Documentos Pontificios, tales como la proposición 63 condenada en el Syllabus de Pío IX, y principalmente las Encíclicas de León XIII «Diuturnum», nms. 15 y 19, y la «Immortale Dei» números 9 y 10.

¿*De dónde emana la obligación en conciencia de las leyes civiles*? Ya lo hemos venido diciendo: de su derivación de la ley eterna y de la ley natural de las que son determinaciones o aplicaciones. Pero no se crea con esto—como parece fué sentencia de Gersón—que las leyes humanas no tienen *fuerza propia*, que no obligan ellas, sino que es la ley eterna o la ley natural las que obligan. No; la ley natural no ha determinado en concreto qué clase de penas han de soportar los malhechores; con qué cantidad de sus bienes han de contribuir los ciudadanos a los gastos del estado y otras por este estilo.

Esto lo han determinado los legisladores humanos, con miras al bien común. Y las leyes civiles que ellos dictan, obligan en conciencia, como tales leyes humanas, con fuerza propia, por su procedencia de una autoridad representante de Dios. Por lo tanto, la obligatoriedad de las leyes humanas dimana de la *ley natural*, como de causa primera, universal y remota; pero también de la *autoridad civil*, como de causa *próxima*, determinante de la ley natural. Y el efecto se atribuye más a la causa próxima y particular.

¿CUANDO OBLIGAN LAS LEYES CIVILES EN CONCIENCIA?—Cuando *son justas*, que es lo mismo que decir: *cuando son leyes*. Ya hemos dicho con Santo Tomás que las leyes injustas no son leyes, sino *violencias* o *corrupción* de la ley. Y ¿*cuándo son justas*? Las normas de su justicia o injusticia nos las traza Santo Tomás. Conviene aducir íntegro su razonamiento para

(33) I Petr. II, 13-14.

saber a qué atenernos en cuanto a la obligación de obedecer o no a la autoridad civil.

Escribe en la Suma Teológica, respondiendo a este interrogante: ¿*Obliga la ley humana en el fuero de la conciencia?*

«Responde dicendum quod leges positae humanitus vel sunt *justae*, vel *injustae*. *Si quidem justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur;* secundum illud Prov VIII-15: «*Per me reges regnant*, et *legum conditores justa decernunt*».

Dicuntur autem leges *justae* et *ex fine*, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et *ex auctore*, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et *ex forma*, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet est multitudinis: sicut quaelibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges hujusmodi, onera proportionabiliter inferentes, *justae sunt, et obligant in foro conscientiae*, et *sunt leges legales*.

Injustae autem sunt leges *dupliciter*. Uno modo, per *contrarietatem ad bonum humanum*, e contrario praedictis: vel *ex fine*, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam *ex auctore*, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam *ex forma*, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi *magis sunt violentiae* quam *leges*: quia sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. (Lib I, cap. V) «*lex non videtur, quae justa non fuerit*». Unde *tales leges non obligant in foro conscientiae*: *nisi propter vitandum scandalum vel turbationem*, propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud Matth V-40-41: «Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo et alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.

Alio modo leges possunt *esse injustae per contrarietatem ad bonum divinum* sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. *Et tales leges nullo modo licet observare*: quia sicut dicitur Act V-29, «*obedire oportet Deo magis quam hominibus*» (34).

(34) S. Th. I-II, Q. 96. art. 4.

Como comentario a este artículo apostilla Cajetano:

> «In quarto articulo ejusdem quaestionis, adverte diligenter, ut scias applicare conditiones legis justae vel injustae ad particulares leges. Quia inde multos casus constientiae in gabellis et gravaminibus, et hujusmodi publicis, clarificabis: praesertim *ex fine* et *aequalitate proportionali*, quam tenetur servare justitia distributiva» (35).

Advertencia muy digna de tenerse en cuenta cuando tratemos de averiguar la justicia e injusticia de los tributos y por lo tanto la obligación en conciencia. Hemos de mirar si estos tributos son necesarios al bien común, y si en su reparto se guarda la proporción que pide la justicia distributiva.

Del artículo que precede se desprenden unas lógicas consecuencias:

1.ª *Que las leyes justas obligan en conciencia, porque son una derivación de la ley eterna, y porque los legisladores civiles las dan con autoridad recibida de Dios.*

2.ª *Cuando son injustas, no son propiamente leyes sino más bien violencias. De suyo no obligan en conciencia.*

3.ª *Cuando estas leyes injustas lo son por oponerse al bien común, deben en algunos casos obedecerse, como medida de prudencia, para evitar el escándalo, males mayores o la perturbación.* Pero en estos casos no es la ley civil injusta la que obliga, sino la *ley natural* que ordena evitar el escándalo, y entre dos males, elegir el menor.

4.ª *Cuando las leyes son injustas por oponerse a lo mandado por Dios, nunca es lícita la obediencia.*

La piedra de toque para contrastar la injusticia de una ley la tenemos:

a) *En su oposición al bien divino*: cuando manda algo que es por sí, intrínsecamente malo, o prohibe algo que es por sí bueno.

b) *En su oposición al bien humano*. Y esto puede acontecer:

1) *Por parte del fin de la ley:* que no se ordenen al bien común y a la pública utilidad, sino al propio provecho o vanagloria.

---

(35) CARD. CAJET. «Comment hujus quaestionis.

2) *Por parte del legislador:* que la materia que trata de ordenar la ley esté fuera del ámbito o jurisdicción del legislador, como los asuntos puramente eclesiásticos están fuera de la facultad legislativa civil. O bien se oponga a lo preceptuado por otra autoridad superior.

3) *Por la forma:* que no se guarde la justicia distributiva, que obliga a un proporcionado reparto de las cargas entre todos los ciudadanos.

Pero como la ley es una norma y una medida, como Santo Tomás nos advierte, debe acomodarse a la condición de los hombres a quienes se aplica. Y así deberá, para ser justa, atender también a las condiciones *del sujeto:* que no sea superior a sus fuerzas físicas o morales, y que esté en armonía con las costumbres patrias y sentimientos legítimos del pueblo al que se aplica. Es lo que Santo Tomás nos dice en la I-II Q. 96, art. 2; en la Q. 95, art. 3, y en el Contra Gentes Libr III, Q. 71, art. 3: «Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis *secundum modum suum provideatur*; in hoc enim *regiminis justitia* consistit».

¿Obligan a pecado las leyes civiles? — Si hemos dicho que las leyes si son justas *obligan en conciencia,* ya tenemos como anticipada la respuesta. Obligar en conciencia es lo mismo que obligar a pecado. Ya hemos visto con la autoridad de San Pablo que *los que resisten a las ordenaciones de la autoridad, ellos mismos se proporcionan la condenación.* Y no se puede incurrir en condenación si no ha precedido pecado. De *suyo* todas las leyes civiles—no hará falta repetir en adelante que siempre que hablemos de leyes nos referimos a las leyes justas—obligan a pecado. Si en algún caso no impusieran esta obligación, ya veremos luego a qué causa hay que achacarlo.

Las leyes civiles están dadas por una autoridad que manda en nombre de Dios, por un delegado de Dios. Obligan, por lo tanto, a pecado como las leyes divinas. No solamente es voluntad de Dios lo que El manda directa e inmediatamente, sino también lo que manda por mediación de las causas segundas y de los representantes suyos.

Difieren en algo las leyes divinas y las humanas, pero convienen en mucho. Divergencias y armonías que ya nos enumera

Vitoria (36) y que repite más tarde Medina (37), casi con idénticas palabras. Difieren en que la ley divina, como dada por Dios solo, sólo por El puede ser abolida; mientras que la ley humana, como establecida por el hombre, puede ser derogada por el mismo hombre. Además la ley divina, para tener fuerza obligatoria, basta que se manifieste la voluntad del legislador; mientras que la ley humana, para que sea obligatoria, exige que lo preceptuado sea justo. Es menester que sea útil al bien común y acompasada a los demás.

Convienen, sin embargo, en que la ley divina constituye una cosa en el género de virtud o de vicio por el sólo hecho de estar mandado o prohibido. Lo que sin el mandato o prohibición no acontecería. Lo mismo sucede con las leyes humanas. Hay cosas que de suyo eran indiferentes antes de la ley civil, y empiezan a ser buenas o malas moralmente, según que la ley civil las preceptúe o las vede. Se convierten ya en virtuosas o en viciosas; y así como hay mérito en la virtud—en la obediencia—, hay culpa en la desobediencia. Las leyes divinas obligan a pecado; las leyes civiles, también.

¿*Pueden obligar a pecado mortal*?—Sí. Lo mismo que ocurre con las leyes divinas. Claramente lo deducimos de las palabras de San Pablo. Porque si la resistencia a la autoridad civil puede acarrear la condenación, presupone que se trata de pecado mortal.

¿Cuándo obliga a pecado mortal y cuándo a venial?—Acaso no sea muy fácil determinarlo en concreto. Habrá que atender, para discernirlo, a la importancia mayor o menor de lo preceptuado, no tanto en sí, sino en orden al bien común. Si se establece en las leyes civiles—dice Vitoria—«algo que contribuyere en gran manera a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres, su transgresión constituye un pecado mortal. Mas si lo que se manda no es tan necesario, sino asunto de leve momento, implicará culpa venial su transgresión» (38).

También ha de mirarse su manor o menor oposición a la caridad y a la justicia. Y puede ser un signo de su gravedad la

(36) VITORIA. «Relección de la potestad civil», n.º 16.
(37) MEDINA. In I-II, Q. 96, art. IV.
(38) VITORIA. «Relección de la potestad civil», n.º 19.

importancia de la pena aneja, con que en algunos casos se sanciona la transgresión. Pero esto ya sería una manifestación de la voluntad de obligar del legislador. ¿Depende la mayor o menor gravedad del pecado en la transgresión de la ley civil de la intención del legislador?

Muchos teólogos lo niegan. Afirman que se ha de atender exclusivamente a la importancia de la materia preceptuada, no a la voluntad del legislador civil.

Nosotros creemos, sinceramente, lo contrario. En las leyes humanas—y por lo tanto en la ley civil—la gravedad de la transgresióón depende más de la intención del legislador que de la importancia de la materia preceptuada. Este nos parece ser el pensamiento de Santo Tomás. Al preguntarse en la Suma si la desobediencia es el mayor pecado, establece que para medir la mayor o menor gravedad de las desobediencias debemos atender, por una parte, a la categoría de la autoridad que manda, y por otra parte a la categoría de los preceptos. Y sienta esta norma general: *la desobediencia es tanto más grave cuanto el precepto que se infringe entraba más de lleno en la intención de obligar del que lo da.* En los preceptos divinos es cierto que cuanto lo preceptuado sea mejor, obliga más gravemente. Pero esto sucede porque la voluntad de Dios prefiere siempre lo que es en sí mejor, y por lo tanto su voluntad impone más exigencia en su cumplimiento. Pero la voluntad humana no se inclina siempre, preferentemente, en lo que es objetivamente mayor bien, ni desea por lo tanto, con más empeño, su cumplimiento.

> «Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius. Et ideo, ubi obligamur ex solo hominis praecepto, *non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum* praeteritur: sed ex eo quod praeteritur quod est *magis de intentione praecipienits*» (39).

Según esta doctrina creemos que la autoridad civil puede hacer que una materia importante, de las que caen bajo su sola jurisdicción legislativa, obligue exclusivamente a pecado venial.

Pero cuando no conste la voluntad del legislador, ni se pueda colegir por las circunstancias, la norma general será que obliga en conformidad con la mayor o menor importancia de la materia.

(39) S. Th. I-II, Q. 105, art. 2.

¿PODRA HACER LA AUTORIDAD CIVIL QUE SUS LEYES NO OBLIGUEN A CULPA ALGUNA, NI A VENIAL NI A MORTAL?—Se resisten a admitirlo bastantes teólogos. La razón que aducen viene a cifrarse en el siguiente razonamiento: obligar es de esencia de la ley. Si no impone obligación, no es ley.

A esto puede responderse que aun supuesto que sea de esencia de la ley el imponer alguna obligación—de lo contrario más bien parece que sería una exhortación o un consejo—, es libre el legislador de imponer esta obligación bajo pecado o eximir de culpa, obligando tan sólo a pena. Bien es cierto que no admiten fácilmente los teólogos que pueda darse verdadera *pena*, cuando no ha precedido *culpa*. Pero esto ya lo examinaremos más adelante.

Vitoria admite, como indudable, que si el rey quisiera dar alguna ley que no obligara a culpa, podría hacerlo, lo mismo que el legislador eclesiástico. Tenía presente, al afirmarlo, la declaración de nuestras Constituciones en donde se determina que no obligan a culpa, sino a pena, a no ser que medie precepto o desprecio. «Algunas veces el legislador, así eclesiástico como secular—escribe Vitoria—, no quiere en sus leyes exigir la obediencia que le deben sus súbditos, sino sencillamente ordenar lo que se ha de hacer, dirigiendo más bien que mandando» (40).

Este caso de nuestras Constituciones lo cita y lo admite también Santo Tomás como puede verse en la II-II Q. 186, art. 9 ad 1.

Creemos que toda ley, para serlo—y no solamente saludable consejo o exhortación—importa necesariamente una obligación en conciencia: el hacer u omitir el acto preceptuado o prohibido, o el cumplir la pena señalada para la transgresión. Si no hay obligación alguna, no hay ley.

Normalmente obliga *de suyo* bajo pecado; pero si el legislador lo determina puede obligar sólo a la aceptación de la pena; mas el rehusar la aceptación de la pena, ya entrañaría pecado.

Si admitimos que la voluntad del legislador civil puede eximir a sus súbditos de pecado en la infracción de la ley, cabe ahora preguntar en concreto:

(40) VITORIA. «Relección de la potestad civil», n.º 20.

¿Que leyes obligan a pecado y cuales no?—Suelen distinguir los teólogos varias clases de leyes:

a) *Unas meramente preceptivas o prohibitivas:* mandan algo o vedan algo, pero sin imponer pena alguna al transgresor: v. gr. se prohibe sacar oro fuera de España.

b) *Otras mixtas:* que imponen un mandato o una prohibición y al mismo tiempo añaden una pena, bien en *forma copulativa,* bien en *forma disyuntiva:* v. gr. en *forma copulativa:* nadie saque oro fuera de España, y el que lo saque pague cien mil pesetas; en *forma disyuntiva:* nadie saque oro fuera de España, o si lo saca pague cien mil pesetas.

c) *Puramente penales:* señala una pena para los que hicieren u omitieren algo, pero sin mandar o prohibir nada explícitamente: v. gr., el que saque oro fuera de España pague cien mil pesetas.

¿*Cómo obliga cada una de estas leyes*?—En conformidad con la doctrina expuesta hasta ahora, las leyes puramente *preceptivas o prohibitivas* obligan a pecado, grave o leve en consonancia con la importancia de lo mandado. La ley obliga a pecado, a no ser que el legislador manifieste su intención de eximir de él, cosa que aquí no sucede.

Las leyes *mixtas copulativas,* que mandan algo e imponen como aneja alguna pena, *obligan también a pecado.* El legislador intenta que se haga lo que él ordena. La pena que añade es para dar más vigor a su mandato y para urgir más la observancia.

En las leyes *mixtas disyuntivas,* parece que el legislador deja en libertad al súbdito para que elija entre cumplir lo que él manda o cumplir la pena determinada. Por lo tanto, el que no cumple la ley, pero acepta la pena, está exento de culpa. Pero el que no quisiera aceptar ninguna de estas dos cosas puestas en disyuntiva, pecaría.

No está, sin embargo, del todo claro si aún en este caso la voluntad del legislador al imponer esta forma disyuntiva sea dejar en libertad al súbdito para elegir entre el cumplimiento de la ley o la aceptación de la sanción penal. Pudiera ser que la intención fuera primariamente el cumplimiento de lo mandado y la pena se añadiera como refuerzo de su obligatoriedad. Pero en este caso sería ley mixta copulativa, y obligaría a pecado.

Si admitimos—como hemos admitido—que el legislador puede eximir al ciudadano de pecado en el incumplimiento de sus

leyes, pero no en este caso de la aceptación de la pena, tenemos que admitir que puede dar leyes disyuntivas que obliguen solamente a una cosa, no a entrambas.

No faltan quienes aun en este caso prefieran llamar a la sanción mejor que *pena,* compensación. Porque no conciben que pueda darse pena propiamente tal, en donde no ha precedido culpa.

La dificultad mayor se plantea al tratar de las leyes llamadas *puramente penales.* ¿Obligan solamente a la pena o también a hacer u omitir un acto por el cual se impone la pena? Estas leyes en las que el legislador, explícitamente, no manda acto alguno, sino señala una pena, ¿no envuelven un mandato implícito de hacer u omitir algo, y para corroborarlo se le añade una pena? ¿Son leyes *puramente penales* cuando el legislador no ha manifestado que quiere obligar sólo a la pena?

Grande es, en este terreno, la divergencia entre los teólogos. Cuando el legislador civil dice: el que saque oro fuera de España pague cien mil pesetas, ¿no prohibe implícitamente sacar el oro?; ¿no es como decir: prohibo que se saque oro fuera de España, y el que lo saque, pague las cien mil pesetas? En este caso se reduciría a la ley mixta copulativa y obligaría a pecado como ella.

Nos inclinamos más por este parecer, sin negar cierta probabilidad al sentir contrario.

No juzgamos fácil que se dé ley que obligue solamente a la pena cuando el legislador, que puede hacerlo, no manifiesta expresamente que ésta es su intención, o al menos claramente puede colegirse por las circunstancias que ésta es la mente del legislador.

Santo Tomás nos manifiesta que no puede haber *pena simpliciter,* «*secundum quod habet rationem poenae*», sin orden a la culpa propia, unas veces a la *culpa actual* y otras a *la original.* Puede haber una *pena medicinal,* que no es propiamente pena, en cuanto sirve para ejercicio de virtud, sin que diga orden a la culpa propia. Y podría también darse *una pena satisfactoria,* que se acepta para pagar por pecados ajenos (41).

Idéntica doctrina sustenta en otro lugar de la *Suma*: hay *una pena,* que es propiamente tal, que sirve para reparar la

(41) S. Th. I-II, Q. 87, art. 7 in Corp. et ad 3um.

justicia quebrantada, y ésta siempre responde a una culpa. Hay otra, *la medicinal,* no propiamente pena, que sirve para preservar del pecado o para promover un bien mayor. Nadie puede ser castigado con pena propiamente tal, sino es por un pecado voluntario. Puede padecer una pena medicinal, impropiamente pena, para lograr un mayor bien. Y entonces *es castigado sin culpa, pero no sin causa* (42).

Por lo tanto, para Santo Tomás, para que pueda imponerse a alguien una pena, debe haber precedido una culpa.

Cierto que él, como ya hemos dicho en otro lugar, admite que si el legsilador exclusivamente quiere obligar a la pena, puede hacerlo. He aquí sus palabras:

> «In aliqua tamen religione, scilicet Ordinis Fratrum Praedicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam: quia per hunc modum ad talia observanda obligantur. Qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine, seu contemptu» (43).

Creemos que no es ajeno al pensamiento de Santo Tomás el afirmar que cuando en las leyes se señala una pena, obligan estas leyes también a culpa, a no ser que la voluntad del legislador manifieste lo contrario. Y que muchas de las leyes llamadas puramente penales no son tales, o no son leyes.

Esta parece ser la interpretación de Domingo Soto y de Medina. Su doctrina se nos presenta más radical y terminante. Y ellos nos dicen que es enseñanza de Santo Tomás. Dice Soto:

> «*Omnis lex quae absolute fertur, hoc est, quae contrarium non explicat, obligat ad culpam vel venialem, vel mortalem secundum pretium operis.* Et ratio est liquida, quum lex secum affert obedientiae praeceptum: obedientia per se est virtus, et inobedientia, peccatum.
>
> Quo fit, ut quicumque legem ferre voluerint, sive saeculares Principes, sive Ecclesiastici praepositi, quae non obliget ad culpam, *illud debent explanare.* Documento sunt Constitutiones nostrae, in quarum capite sic habetur: regula nostra et constitutiones non obligant nos ad culpam; sed ad poenam, nisi propter praeceptum vel contemptum.

(42) S. Th. II-II, Q. 108, art. 4.
(43) S. Th. II-II, Q. 86, art. 9 ad 1um.

Quod quidem documentum est, quod nisi illa fieret adjectio non posset non obligare ad culpam» (44).

Y poco más adelante torna a insistir, acaso con más decisión :

«Nulla prorsus est, *lex poenalis,* si legitime sit poenalis, nominanda, *quae non obliget ad culpam,* nisi contrariam intentionem expresserit dicendo : Non intendimus obligare ad culpam, aut quid simile, ut superiori quaestioni expositum est. Conclusio est S. Thomae II-II Q. 108, art. 4» (45).

Y tan relacionada ve él siempre *la pena* con *la culpa,* que por no obligar nuestras Constituciones a culpa, no concede que las sanciones impuestas y determinadas en ellas sean propiamente penas :

«Respondetur tales non esse *proprie ac legitime poenas,* sed sunt quasi conventiones et pacta : quia monachi tali se volunt voto astringere, ut si haec fecerint illa patiantur. Dicuntur autem *non inepte poenae,* quia proter res vetitas exiguntur, ac rependuntur» (46).

No es menos categórico Medina, que sigue a Soto, a quien cita con frecuencia. Veamos sus palabras :

«*Constitutiones quae non obligant ad culpam non sun vere leges,* neque Praelatus proprie imperat, neque exigit obedientiam, sed *potius habent modum admonitionis, et consilii quam legis* : proprietas enim legis est obligare ad culpam ; nam si lex est, ergo regula est ; ergo obedientia est ; ergo deficere ab ea, obliquum est et peccatum» (47).

Pero de aquí se seguiría que nuestras Constituciones no son propiamente leyes, y por eso más adelante modera ya su parecer con una proposición disyuntiva :

«Ad quartum respondetur, quod statuta religionum quae non obligant ad culpam, non sunt proprie leges, sed potius habent modum admonitionis, et consilii quam legis. *Vel dicendum est,* quod quando legislator exprimit in lege poenale, se non velle obligare ad culpam, sed tantum ad poenam, *certe non obligat ad culpam.* Sed quod hactenus do-

(44) D. Soto. «De justitia et jure». Lib. I. Q. VI, art. 4.
(45) Soto. «De justitia et jure». Lib. I. Q. VI, art. 5.
(46) Soto. «Loc cit.».
(47) Medina. In -I-II, Q. 96, art. IV.

cuimus, est, quod *quando statuit legem poenalem, et id non explicat, certe obligat ad culpam*» (48).

¿Qué deducir de aquí? La consecuencia es clara. Para Domingo de Soto y para Medina no hay leyes *puramente penales* que obliguen sólo a la pena y no a culpa, a no ser que el legislador expresamente manifieste su voluntad de eximir de la culpa. Mientras no conste la voluntad del gobernante en contrario, toda ley civil obliga a culpa, a pecado.

Cierto es que no todos los teólogos, ni mucho menos, admiten esta doctrina. ¿Qué conclusiones podríamos establecer nosotros, a base de todo lo dicho hasta ahora y completado con lo que Santo Tomás nos enseña en otros lugares? Podemos condensarlo en las conclusiones siguientes. Volvemos a reiterar que nos referimos siempre a las leyes justas.

CONCLUSIONES: 1.ª Toda ley civil, si es justa, obliga *de suyo* a culpa.

2.ª Cuando el legislador manifieste expresamente que no intenta obligar a culpa, no habrá obligación más que de la aceptación de la pena.

3.ª No creemos que se requiera la declaración explícita del legislador. Bastará que, por las circunstancias, pueda claramente colegirse que quiere eximir de la culpa.

4.ª Si el legislador al dar la ley no piensa en la obligación a culpa, pero tampoco en eximir de ella—en muchos casos los legisladores no piensan en las obligaciones en conciencia—, sino que lo que él intenta es que se cumpla lo que manda, la obligación será bajo pecado, grave o leve, en consonancia con la importancia de la materia preceptuada en orden al bien común.

5.ª En caso de duda sobre la intención del legislador de obligar a culpa o no, podremos atenernos como a norma segura en la interpretación de la obligatoriedad de tales leyes, a la *legítima costumbre* vigente en los pueblos y aceptada por los varones prudentes y timoratos, siempre que esta costumbre reúna las condiciones exigidas por Santo Tomás: que no sea contra la ley natural ni divina; que haya obtenido la aprobación, por lo menos tácita, del legislador, y que sea admitida por los más

(48) MEDINA. «Loc cit.».

y los más discretos. Santo Tomás nos dice que la *costumbre*, revestida de estas condiciones, puede *establecer* leyes, *cambiarlas* e *interpretarlas*. La razón es porque la ley humana procede de la voluntad del hombre, regulada por la razón. Y como la razón y la voluntad del hombre en las cosas que han de hacerse se manifiestan por sus palabras, también se manifiestan por sus hechos. Por medio de las palabras puede el legislador cambiar las leyes, establecer otras nuevas e interpretar el sentido de las existentes. Pero todo esto puede realizarse por medio de hechos reiterados, uniformes en el obrar de la mayoría de los ciudadanos, con la aquiescencia al menos implícita del legislador (49).

Por lo tanto, si hay algunas leyes que no nos consta la intención del legislador de obligar en conciencia, y la *costumbre legítima* de los pueblos las interpreta como solamente obligatorias a pena, no obligarán a pecado.

Este es el sentido expreso de San Alfonso María de Ligorio (50); aunque ya hemos visto que Medina y Soto exigen, para eximir de la culpa, la declaración manifiesta del legislador.

Aplicaciones. — Podemos hacer aplicación de estas consecuencias a ciertas leyes actuales, dadas por la autoridad civil, e investigar si obligan o no a pecado. Hay en la sociedad política diversas clases de leyes agrupadas bajo distintos nombres:

1.ª *Leyes sociales:* son aquellas que el Estado dicta para regular las relaciones entre patronos y obreros, con miras al bien común, y tratando principalmente de salvaguardar los derechos de los económicamente más débiles: leyes de subsidios, de salarios, de seguros sociales...

2.ª *Leyes administrativas:* las que la Administración impone para el bien común en sus dominios, o en dominios privados, para el mejor desarrollo de la riqueza pública y el aumento de la prosperidad económica: leyes de pesca, de minas, de caza, de circulación y de tráfico...

3.ª *Leyes económicas:* regulan las manifestaciones de la vida industrial y económica del país: leyes de moneda, de Banca, de Bolsa, de tasas...

(49) S. Th. I-II, Q. 97, art. 3.
(50) S. Alphonsus M. de Ligorio. «Theolog. Moral. Lib. I. Trac. II, núm. 145.

4.ª *Leyes fiscales:* son aquellas que la autoridad civil dicta para allegar recursos al erario con que pueda atender a los recargos públicos; impuestos, tributos, etc.

¿*Cómo obligan estas leyes?* Podemos hacer aplicación a los casos concretos.

En cuanto a las *leyes sociales,* de salarios, subsidios, seguros sociales, *de suyo* obligan en conciencia a pecado. Y al desobedecerlas no solamente se comete un pecado contra la obediencia a la autoridad civil, sino también contra la justicia social y otras veces contra la conmutativa. Claro está que para que esto suceda ha de tratarse de leyes justas, que lo serán cuando se cumplan las condiciones exigidas por Sto. Tomás, en el pasaje ya alegado.

Lo mismo podríamos decir con respecto a las *leyes económicas,* a las *leyes de tasas.* Para nuestros moralistas clásicos el precio legal, la tasa legal en los precios, obliga en conciencia, siempre que este precio legal sea justo.

Ciertamente que se podrá discutir si es conveniente que se establezcan tasas legales y si el bien común exige esta intervención de la autoridad civil en la fijación de los precios.

Y por lo tanto las leyes de tasas, obligatorias de suyo en conciencia, dejarían de serlo cuando no fueran leyes justas, por faltarle algunos de los requisitos.

¿*Qué decir de las leyes fiscales, de los impuestos y tributos?* La autoridad civil, como gerente del bien común, necesita recursos económicos para atender a los servicios públicos. Como ella no tiene bienes propios y estos beneficios que los servicios públicos reportan, redundan en favor de todos los ciudadanos, son los mismos ciudadanos los que tienen que pagarlos.

Cada ciudadano tiene, pues, obligación de contribuir al sostén de estos servicios públicos con la parte proporcional que le corresponda.

Pero como la autoridad civil solamente puede exigir estos impuestos o tributos en cuanto son necesarios para el bien común, y al Estado corresponde determinar cuándo el bien común lo exige, mientras la autoridad civil no los pida, no habrá obligación de entregarlos.

¿*Obligan en conciencia estos tributos e impuestos?* Muchos moralistas dividían los tributos en *directos* e *indirectos.* Los primeros obligaban *a pecado*; los indirectos solamente *a pena.*

Creemos que no tiene razón de ser esta división en cuanto a su obligatoriedad. Además no siempre es fácil discernir cuándo se trata de tributos directos o indirectos.

Hay que mirar más bien para establecer su obligatoriedad en conciencia a su mayor justicia o injusticia. Si son justos, obligan a pecado aun cuando se trate de tributos indirectos. Hay obligación en conciencia de contribuir conforme lo pida el bien común.

Y para que obliguen en conciencia hace falta que sean justos, necesarios para el bien común, acomodados a la posibilidad de los ciudadanos ,y equitativamente proporcionados a la potencia contributiva de cada uno.

Santo Tomás, comentando el capítulo XIII de San Pablo a los Romanos, establece la licitud de los tributos como recompensa que los ciudadanos deben al gobernante, para atender a sus necesidades, en compensación de la gestión que realiza, como ministro de Dios, en favor de ellos. Pero añade que pueden ser injustos, y por lo tanto pecar los gobernantes al exigirlos, por un doble capítulo:

> «*Primo* quidem si utilitatem populi non procurent, sed solum ad diripiendum eorum bona intendant» (51).
>
> «*Alio modo* ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem» (52).

Si no buscan la utilidad del pueblo son injustos los tributos, porque no pueden pedir compensación cuando no han prestado servicios. Si hay una ley establecida en cuanto a la cuantía de los tributos, no se puede sobrepasar; ni se pueden imponer a los pueblos cargas insoportables.

Pero *de suyo* el pagar los tributos y los impuestos señalados es obligatorio en conciencia, bajo pecado.

El Estado establece ciertos servicios públicos que redundan en beneficio de los ciudadanos. Para costearlos impone a los ciudadanos—beneficiarios de estos servicios—determinados tributos o impuestos. El tributo es, por lo tanto, compensación de un beneficio recibido. El pago del tributo es obligación de conciencia

(51) S. Th. In omnes Sti. Pauli Apostoli Epistolas. Ad Roman. c. XIII.
(52) Id.

y obligación de justicia, aunque no nos detengamos a precisar ahora a qué clase de justicia corresponda. Creemos que unas veces a la justicia legal y otras a la conmutativa.

Puede suceder que en algunas ocasiones se exijan tributos innecesarios. No obligan, en lo que exceden a lo necesario, porque este exceso es injusto. Otras veces no se reparten con equidad. También éste puede ser un capítulo de injusticia. En otras ocasiones, la autoridad civil recarga los tributos porque sabe que se dan muchas ocultaciones y muchos fraudes en las declaraciones.

Quienes con sus ocultaciones o defraudaciones al erario son causantes de que otros tengan que pagar más de lo que les corresponde, cometen contra éstos una injusticia y están obligados a reparar el daño causado.

Si la autoridad civil recarga a algunos en los tributos, bien porque no los reparte equitativamente, bien que por las ocultaciones de otros los buenos salgan perjudicados, este exceso que sobrepasa lo justo no es obligatorio pagarlo, y entonces el ciudadano puede defenderse de la injusticia, bien aplicando en este caso la *epiqueya*, bien haciendo algunas ocultaciones en sus declaraciones.

En cuanto a las *leyes administrativas*—leyes de pesca, de caza, de minas, de circulación o de tráfico, etc.—para medir su obligatoriedad tenemos que atender a la intención del legislador y a su mayor o menor relación con el bien común.

Ciertamente que las leyes de pesca y de caza al quebratarlas algunos salen perjudicados otros que tenían los mismos derechos que ellos. Y por este capítulo podrían obligar en conciencia. Pero como el perjuicio al bien común es mínimo, la culpabilidad moral sería mínima, y aun nula si ésta es la intención del legislador: obligar sólo en el fuero externo.

En cuanto a las leyes de tráfico generalmente se juzga que son normas dictadas para la mejor convivencia de los ciudadanos y que el legislador no quiere urgir en conciencia.

Por otra parte hay una costumbre generalmente admitida—la persuasión común e inveterada del pueblo sano—que juzga ser suficiente la obligatoriedad externa al pago de la sanción, en caso de infracción; y esta interpretación de la costumbre puede servirnos de norma para discernir su obligatoriedad, mientras la intención del legislador o las exigencias del bien común no exijan mayor obligatoriedad.

En conclusión: creemos que algunas de las llamadas leyes administrativas pueden obligar en conciencia, pero que su obligatoriedad es más débil que las de las leyes sociales o fiscales, porque hay menor exigencia del bien común y menor intención de obligar por parte del legislador. Otras leyes administrativas no obligan a culpa alguna, porque así lo juzga la legítima costumbre, y así se cree ser la intención del legislador.

Fr. Desiderio Diez de Triana, O. P.
Granada. Estudio General Dominicano

BIBLIOGRAFIA [1]

C. Spicq, O. P.: *Agapè Prolégomènes a un étude de Théologie néo-testamentaire*. 8.°, XII-227 pp. Publications Universitaires de Louvain. E. Nauwelaerts, Louvain, 1955.

El contenido de esta obra, en la intención de su autor, debería ser un capítulo preliminar de una *Teología neotestamentaria de la Agape*, que tiene en preparación. Pero su redacción tomó tales proporciones, que se ha decidido a publicarlo separadamente con el título de *Prolegómenos*. Nos felicitamos de ello, porque así ha podido darle toda la amplitud y documentación necesarias, resultando una verdadera obra maestra sobre asunto tan importante. Ella completa de una manera muy superior y para una época infinitamente más difícil, la bella monografía dedicada hace ya casi diez años por la doctora Helena Petré a la *Caritas—ètude sur le vocabulaire latin de la Charité Chrétienne—*. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948

Porque la Cruz y la Caridad—*Agape*—son los dos grandes polos sobre los que gira toda la religión cristiana, que es una religión de sacrificio y de amor, o, si se quiere, de Sacrificio Amoroso, de Amor Sacrificado. *La Teología neotestamentaria de la caridad* toca la sustancia más íntima y profunda de la religión del Crucificado. Pero como los hagiógrafos no inventaron la palabra que la expresa, sino que la encontraron ya acuñada y la tomaron del ambiente, es claro que no es posible captar esa sustancia en todo su valor sin una preparación adecuada, que consiste en explorar y justipreciar el léxico del *amor* en el griego clásico y el uso de la *caridad*—con sus afines *piedad, misericordia, gracia*—en el Antiguo Testamento y en el Judaísmo.

Es lo que hace brillantemente el P. Spicq. Porque, como él mismo dice, «desde la primera lectura del Nuevo Testamento se cae en la cuenta de que los autores inspirados han escogido los términos *agapao-agape* preferentemente a todos los demás, para expresar el amor de Dios hacia el hombre y

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

del hombre hacia Dios. ¿Por qué adoptaron esos vocablos? ¿Cómo traducirlos? ¿Cuál era su contenido exacto en el siglo primero de nuestra Era? Esta cuestión de lexicografía debe estar resuelta antes de toda otra investigación—*verba sunt signa rerum*—. Es evidente que ni San Pablo, ni San Juan, han creado esos términos, que antes de ellos tenían una significación precisa. Y no basta recurrir a los Setenta, porque ellos tomaron sus palabras del griego profano, con exclusión de muchas otras que pudieron haber adoptado y consagrado en la lengua religiosa.

Todo esto quiere decir que una teología neotestamentaria de la *agape* debe comenzar por un estudio de este sustantivo y de su verbo correspondiente en el griego clásico, y seguir su evolución semántica hasta en sus testimonios de la época helenística y en los papiros. Pero se ocupará especialmente de su uso en la lengua religiosa del Antiguo Testamento, sin limitarse a los libros canónicos. Puesto que se trata de una investigación de semántica, los Apócrifos deben ser también llamados a dar su testimonio. Finalmente, Jesucristo, que ha vivido sobre el suelo de Palestina y ha predicado su Evangelio en Galilea y en Jerusalén, y todos sus apóstoles han sido formados intelectual y religiosamente en el mismo país, y han hablado la lengua de sus contemporáneos: para entenderlos es preciso estar al corriente de las concepciones y expresiones del amor en el udaísmo y en el rabinismo al principio de nuestra Era. ¿Cómo se concebían entonces las relaciones del hombre para con Dios? ¿Bajo el signo del temor o en una unión amorosa? ¿Cuál era la virtud dominante de la vida moral, la justicia o la caridad? (p. X-XI).

Imposible resumir en pocas palabras el contenido de estos Prolegómenos para dar una idea aproximada de ellos. Porque es tal su riqueza de información y de matices, que se la desfigura sin querer al tratar de resumirla. Lo mejor es una lectura directa, que es sumamente atractiva y agradable. Raramente se ha llegado a armonizar en tan alto grado una erudición vastísima y variadísima con una forma literaria tan ágil y agradable. Ahí queda perfectamente demostrado que la palabra *agape, amor de predilección*—casi exclusivamente empleada en la versión de los Setenta—, es la que, por su máxima amplitud, elevación y pureza de acepciones, era la más apta para ser asumida y trasladada a expresar el sublime y purísimo amor de Dios hacia los hombres y de los hombres hacia Dios.

Es la mejor *Introducción* que conocemos a tan sublimes enseñanzas, y no dudamos de que su *Teología neotestamentaria de la Agape* será en un todo digna de ella. Unos índices detalladísimos de materias, de palabras griegas, hebreas y latinas, y de referencias neotestamentarias, facilitan grandemente el uso de tan excelente obra, presentada con su esmero habitual por la Casa editora J. Duculot, de Gembloux (Bélgica).

Fr. S. Ramirez O. P

ISIDRO GOMÁ CIVIT, Pbro.: *Ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia. El Espíritu Santo y sus «carismas» en la teología del Nuevo Testamento.* Páginas 108. Seminario de Barcelona, 1954.

Como el autor nos dice en la introducción de su trabajo, obedece éste a la aparición moderna de la teología laical. Es muy difícil que la inteligencia humana se mantenga dentro de los límites de la verdad, sin declinar a la derecha o a la izquierda. Pronto nació el error, una concepción democrática de la Iglesia y una aspiración de los seglares a independizarse de la Jerarquía. Este error busca su apoyo en la Biblia, en el Nuevo Testamento, en el cual se nos muestra la abundancia de carismas, con que el Espíritu Santo enriquecía a los fieles, y les daba con esto un poder grande para influir en la Iglesia y en su obra apostólica.

El Sr. Gomá, con gran copia de erudición y, lo que es más, con profundo conocimiento del N. T., explica la inefable influencia del Espíritu Santo en la Iglesia, la variedad de sus dones, todos ellos sometidos a la disciplina y a la autoridad de la Jerarquía, que tenía en los Apóstoles su grado supremo. Este estudio nos demuestra los grandes progresos que se van realizando en la enseñanza de la Sagrada Escritura en los centros eclesiásticos.

FR. A. C.

ALBERT CLAMER: *La Genèse* (La Sainte Bible... sous la direction de L. Pirot et A. Clamer, tomo I, 1.ª Parte). París, Letouzey et Ané, 1953, 530 págs.

En la tan acreditada colección *La Sainte Bible*, comenzada bajo la dirección de L. Pirot, apareció ya el año 1953 (a nuestra Redacción acaba de llegar) el comentario al Génesis, debido a la pluma de A. Clamer, director actual de la colección. La obra comienza con una introducción general al Pentateuco (p. 9-76): trata primero del origen del Pent según sus propios testimonios, según la tradición y según la crítica. Adopta la división en cuatro fuentes, J, E, D, P, sin preocuparse de las subdistinciones que la crítica hace dentro de cada fuente. Si por una parte la crítica afirma que el Pent., tal como lo poseemos hoy día, no se puede atribuir, en su integridad, a Moisés, por otra parte, esa misma crítica ha demostrado que los documentos de que se compone el Pent. no son tan tardíos como creían algunos autores. Clamer fija la fecha de composición para la fuente Yhavista en el período salomónico, para la Elohista poco tiempo después en el Reino del Norte, para la Deuteronomista en los reinados de Ezequías y Josías, y para el Código Sacerdotal en la época del destierro (p. 35). Sin embargo, las *tradiciones* remontan mucho más alto, hasta el tiempo de Moisés. Después el autor habla de la difícil cuestión del valor histórico del Pent. (pp. 57-63). Y finalmente de su valor religioso (pp 63-75), que es muy grande, ya que desde el comienzo nos presenta una idea muy elevada de Dios, y nos lo muestra levantando al hombre caído y eligiendo a Israel como a su pueblo. Clamer nos advierte que en la historia primitiva hay

que distinguir la verdad religiosa esencial y su expresión, condicionada por el ambiente cultural (pp. 87-88).

El comentario del Génesis va también precedido de una introducción especial (pp. 77-102), en la que expone el argumento del libro, su composición literaria, su interpretación, es decir, su valor histórico y su doctrina. El autor divide el Gen. en sus dos grandes partes tradicionales: los once primeros capítulos que nos hablan de los orígenes y la historia de los patriarcas. Las notas del Coment. son bastante abundantes, y a veces añade a ellas *excursus*; así, por ejemplo, en el relato de la formación de la mujer (p. 125-134), que Clamer considera como simbólico y expresaría la igualdad entre ambos sexos. Lo mismo sucede en el de la caída (p. 147-154), que, según el autor, tiene semejanzas con los mitos babilónicos; pero que los supera y distingue de ellos por la idea que acerca del pecado expresa. También se extiende mucho en aducir paralelos extrabíblicos, etc.

El comentario en general es magnífico por su gran información y su ponderación; por sus juicios sabios y sus soluciones prudentes apoyadas y recomendadas por buenas autoridades. Por lo cual auguramos a esta obra del canónigo A. Clamer una gran difusión.

Fr. Jose Salguero, O. P.

Giuseppe Vittonatto, O. P.: *Il libro di Geremia* (*La Sacra Bibbia*, tradotta dai testi originali, commentata da professori dello studio domenicano di Torino). L. . C. E. R. Berruti y C. Torino, 1953, X-589 págs. y 28 ilustr. L. 2.500.

El año 1911 iniciaba el P. M. Sales la publicación de un magnífico comentario bíblico con vistas a la divulgación y a la ayuda pastoral, que encontró muy favorable acogida. A la muerte del P. Sales (1937) continuó su obra el P. G. Girotti, con la publicación de otros dos volúmenes, el de los Sapienciales (año 1938) y el de Isaías (año 1941). Pero con su trágica muerte, ocurrida el 1 de Abril de 1945, quedó interrumpida dicha colección. No obstante, los Padres Dominicos de la Provincia de Piamonte y Liguria, con un equipo de exégetas jóvenes y bien formados, se proponen proseguir la publicación de dicho comentario hasta terminar los libros que faltan. Pero al mismo tiempo los autores tienen también en proyecto refundir gradualmente todos los volúmenes precedentes, adaptándolos a las exigencias críticas modernas. El programa de la colección es exponer lo más científicamente posible los problemas que plantea cada libro de la Sagrada Escritura, e indicar las soluciones que se les puede dar, según los principios de la exégesis católica en el estado actual de nuestros conocimientos bíblicos.

El P. Vittonatto nos ofrece en este comentario sobre Jer. una magnífica y digna continuación del Coment. Sales-Girotti. El autor muestra una muy amplia erudición, y va explicando versículo por versículo, en la forma acostumbrada, el texto sagrado dispuesto en dos columnas: Vul-

gata y traducción italiana hecha sobre el T. M. Las explicaciones, que son tal vez demasiado circunstanciadas, hacen hincapié principalmente en las cuestiones históricas, geográficas y psicológicas. También consagra algunos puntos a la teología de Jeremías, especialmente en la introducción general (pp. 74-80), y en el excursus que dedica a la profecía mesiánica de Jer. 31, 22 (pp. 393-398). Las notas de crítica textual van incorporadas al texto del comentario.

En una larga introducción que abarca 83 páginas analiza el autor los diversos problemas que suscita el libro de Jer. Primero estudia el período histórico en que actuó Jer. (pp. 1-8), y trata de hacer una detallada reconstrucción biográfica de la persona de Jeremías (pp. 9-40). En la segunda parte de la introducción examina los problemas de crítica textual; estudia la autenticidad, la canonicidad y el valor literario de Jer. (pp. 46-73). A continuación nos da una síntesis de la enseñanza religiosa de Jer., es decir, de su teología; y una tabla en que se señala el uso del libro de Jer. en la liturgia romana (pp. 74-82). Terminando con un corto capítulo dedicado al texto y a las versiones (pp. 82-83).

El comentario es muy rico en informaciones eruditas, y reúne en él las más importantes interpretaciones de los escrituristas antiguos y modernos, al par que una mole imponente de notas referentes a la crítica textual, a la historia, geografía y psicología del libro de Jer. A algunas cuestiones más importantes y debatidas entre los autores, como el pasaje mesiánico de 31, 22, y la batalla de Karkemish, se les dedican largas notas al margen del comentario. El P. Vittonatto acepta, en Jer. 31, 22, la corrección de Houbigant y Condamin, y ve en dicho pasaje el anuncio de una salud futura, simbolizada por el restablecimiento de la alianza entre Yahvé y su pueblo, según la imagen muy corriente de la esposa infiel que retornará a su marido

Al final del volumen nos presenta el autor una serie de 28 fotografías, en general bien reproducidas, que ayudarán a comprender mejor ciertos pasajes del texto.

Felicitamos sinceramente al P. Vittonatto por su espléndido volumen Y auguramos para la colección *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali* una gran difusión, y sin duda que llegará a ser, por sus juicios ponderados y por su seriedad científica, un instrumento de trabajo de primer orden.

Fr. Jose Salguero, O. P.

P. Carmelo Lo Giudice, S. J.: *Il Vangelo* (Manuali del pensiero cattolico, 16), Edizioni «La Civiltà Cattolica». Roma, 1953, 336 págs.

Id.: *El Evangelio*. Traducción española por el catedrático D. Antonio Alvarez de Linera. Sociedad de Educación Atenas. Madrid, 1955, 430 páginas. Precio: 50 ptas.

Hoy día, con la renovación bíblica que se advierte en todas las naciones católicas, se hace sentir la necesidad de libros orientadores en el vasto do-

minio de las sagradas Letras. Incluso si nos limitamos a los Evangelios el terreno que hay que recorrer para llegar a su inteligencia es muy amplio.

El P. Lo Giudice quiere que este *Manual* sirva de guía en la lectura y en la inteligencia de los Evangelios. El autor, con gran competencia y claridad, va presentando ante el lector todo aquello que puede contribuir a un mayor esclarecimiento de la palabra de Cristo. Se abre el libro con una corta introducción sobre la importancia y actualidad del Evangelio. Y a continuación tenemos tres secciones: la primera trata de los Evangelios en general: fuentes, forma exterior, conservación y transmisión del texto, origen, cuestión sinóptica, valor histórico y ambiente evangélico. En la segunda sección estudia los cuatro Evangelios en particular: autor, origen, esquema, características. Y, finalmente, en la tercera sección trata de dilucidar ciertas dificultades que se pueden presentar al lector del Evangelio: pretendidas contradicciones entre los Evangelios, cronología, la vida de Jesús, el Evangelio y la Iglesia, el Evangelio y el arte, el Evangelio y la vida cristiana.

Fuera de texto nos ofrece el autor una bibliografía general crítica bien escogida, a la que la edición española añade una «bibliografía particular». Después nos da una interesante Sinopsis de la vida de Jesús encuadrada en tres años de vida pública. La edición española añade todavía algo nuevo: un índice alfabético de autores.

La Colección *Manuales del Pensamiento Católico* ha tenido gran acierto al publicar este nuevo tomo, muy de recomendar por su claridad en la exposición, su sencillez y valor científico.

Fr. Jose Salguero, O. P.

XV Semana Bíblica Española (20-25 Sept. 1954: *En torno al problema de la Escatología individual del Antiguo Testamento. Otros estudios.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1955, 316 págs.

El, por tantos títulos, benemérito Consejo Superior de Investigaciones Científicas nos presenta, como en años anteriores, un magnífico volumen en el que se reúnen las ponencias y trabajos leídos en la XV Semana Bíblica Española, que tuvo lugar en Santiago de Compostela.

El saludo a los seminaristas y la presentación del tema corrió a cargo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Leopoldo Eijo y Garay, Obispo de Madri. A continuación el Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias hace el *Resumen de las Sesiones de estudio y discusión de la XV Semana Bíblica Española.* Después el P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., estudia la *Escatología personal en los antiguos persas,* afirmando que ésta no ha influído en la mentalidad judía. En tercer lugar el P. Rafael Criado, S. J., investiga *La creencia popular del A. T. en el más allá: el Sheol,* y cree que el pueblo de Israel guardó, incontaminado de las mitologías paganas, el fondo común de una revelación primitiva. Y en el problema tan oscuro y misterioso de ultratumba los hebreos se remitían a la inescrutable justicia divina. El P. Maximiliano García Cordero, O. P., en *Intuiciones de retribución en el más allá*

en la literatura sapiencial, afirma que antes del destierro sólo se puede hablar de «intuiciones» o atisbos en el más allá, intuiciones que culminan en la manifestación de la esperanza clara de una vida mejor en el otro mundo del libro de la Sabiduría. Don Vicente Vilar, Pbro., *La Gehena, el Seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía cristiana,* reconoce en la Gehena el lugar del castigo eterno de los malvados; en el Seno de Abraham el sitio a donde irán los justos inmediatamente después de su muerte a gozar de la vida eterna. Las almas son juzgadas en juicio particular, el séptimo día después de su muerte. P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., *El Purgatorio en la literatura judía precristiana,* concluye su estudio afirmando que la teología judía no llegó a poseer con clarida y perfección la noción completa del Purgatorio; sin embargo, ya en el siglo II a. de C. se creyó necesaria una purificación ultraterrena. El P. Serafín de Ausejo, C. F. M. Cap., *La Resurrección escatológica individual en la literatura judía precristiana,* atribuye a la idea de resurrección un origen judío, pero más bien proveniente de los círculos populares judíos de la Diáspora.

La segunda parte está dedicada a *Otros estudios,* debidos al P. Javier Caubet Iturbe, SS. CC., *Los rollos y fragmentos manuscritos del desierto de Judá*; al P. Olegario García de la Fuente, O. S. A., *El contrato de Jeremías* (32, 6-15): *Comparación con los documentos del antiguo Oriente* Del P. José M.ª Bover, S. J. tenemos dos artículos: *Diferente género literario de los evangelistas en la narración de las tentaciones de Jesús en el Desierto* y *Un caso típico de crítica textual,* Mt. 27, 28. Al P. Juan Leal, S. J. se debe el artículo *La geografía y el plan literario del tercer Evangelio*; al P. Severiano del Páramo, S. J., *El «misterio» paulino y el sentido literal pleno.* Don José M.ª González Ruiz tiene *«Los logos» de unidad en Ef.* 4, 1-16; y el P. Alberto Colunga, O. P., *No os aflijáis como los demás, que carecen de esperanza* (1 Tes. 4, 13).

El temario tratado, como se puede ver, es de una gran riqueza y el contenido de los artículos de suma importancia.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

L. RODRIGO, S. I.: *Praelectiones theologico-morales Comillenses.* Tom. III: *Tractatus de conscientia morali, I.* Apartado 77, Santander, 1954, páginas 567.

El volumen forma parte de un curso de *Praelectiones,* que el autor ha comenzado a publicar, y del que es ya conocido el precedente *De legibus.* El P. Rodrigo continúa su curso con este tomo dedicado al estudio de la conciencia. Pero aún el tratado va a ser desdoblado en dos gruesos volúmenes. Por ello el presente aparece conteniendo sólo «la teoría general de la conciencia». Es decir, el análisis de la naturaleza psicológica, de su acto esencial y elementos todos, de sus principios, sus relaciones con la prudencia y con el apetito recto; continuando por los temas generales de la

conciencia moral, cuales son el valor normativo de la misma, sus divisiones y propiedades, la conciencia cierta y errónea, el valor de la conciencia dudosa y normas generales para la formación de la conciencia prácticamente cierta, y terminando con el análisis de la conciencia laxa, perpleja y escrupulosa. Queda, al parecer, para el siguiente volumen el romper una vez más lanzas sobre el tema central de la discusión de los sistemas morales y la defensa del propio, que es el probabilismo.

El desarrollo de la obra discurre sin grandes problemas ni discusiones, que no se han dado en este tema general y que en los teólogos y tratadistas tan poca atención mereció. El P. Rodrigo recoge los materiales de autores modernos que más atentamente han investigado esta materia mediante el análisis de los textos de Santo Tomás y de las fuentes antiguas.

Reconocemos en el amplio volumen del P. Rodrigo elementos valiosos y análisis profundos, que confirman los resultados y doctrinas comunes sobre la naturaleza de la conciencia. Pero el método nos parece excesivamente prolijo y minucioso. El autor se pierde en largas disquisiciones sobre detalles nimios y en numerosas desmembraciones y disgregación de la materia; verdadero «método de dispersión» que, si en algunos casos de importancia puede ser útil, de un modo general creemos que daña al enfoque y aclaración del pensamiento central, perdiendo nervio e interés la exposición. El autor además agranda con exceso el tema y procede, como vulgarmente se dice, «hinchando el perro» con el estudio de temas afines: exposición de la virtud de la prudencia, de su objeto y actos, de la teoría de lo especulativo y práctico en general, etc. El método mismo y estilo de exposición, de las subdivisiones, argumentación, terminología latina, fuentes teológicas de más inspiración, etc., dan la impresión de que el autor se ha asimilado bien la escolástica decadente del siglo XVII en adelante, con todas las taras y defectos de los teólogos de aquellas épocas.

Y si bien la erudición es amplia, tanto de esos teólogos como de autores modernos, el autor no cuida de la corrección bibliográfica. De un trabajo del que suscribe, bastantes veces citado, se ha proscrito enteramente el título; aparece siempre sólo con el nombre y la Revista de su publicación.

En suma, saludamos el volumen como un estudio amplio, sólido y hecho de verdad «a conciencia», del tema y a su autor como profundo conocedor del mismo; pero lo juzgamos de escaso interés fuera del círculo de especialistas en la materia, por su forma y método de sutiles y prolijas distinciones, poco apto para atraerse la atención de muchos lectores.

Fr. T. Urdanoz, O P.

A. Royo Marin, O. P.: *Teología de la perfección cristiana.* Prólogo del Excmo. Sr. Obispo de Córdoba. Segunda edición. Madrid, B. A. C., 1955. páginas 903.

Nos complacemos en presentar público la segunda edición de la obra del P. Royo. La rapidez con que se ha agotado la primera, en poco más de un

año, es su mayor elogio y elocuente testimonio de su gran valor y del interés tan grande con que ha sido acogida por el gran público, por la necesidad que se sentía de un libro de Teología espiritual, tanto como libro de texto entre eclesiásticos como para libro de consulta y formación espiritual entre personas piadosas, religiosas y seglares cultos.

En confirmación de ello, el autor ha hecho preceder esta segunda edición de tres elogios de autores tan ilustres en materias místicas como los Padres Garrigou-Lagrange, Philipon y D. B. Jiménez-Duque, de los cuales los dos últimos saludan la obra como el mejor Manual de Teología espiritual. Además el autor anuncia traducciones de la misma en varias lenguas.

Esta segunda edición se presenta sin cambios apreciables. Sólo se han traducido algunos textos latinos y tecnicismos. La presentación, sin embargo, ha cambiado bastante, pues la obra aparece impresa en tipos menores, más finos y nítidos, por lo que el volumen es más manejable. Para nuestro gusto preferiríamos la tipografía más gruesa de la anterior.

La obra, tan conocida, ya no necesita de nuestro pobre juicio y ponderaciones. Sólo nos queda felicitar calurosamente al autor y desear que siga difundiéndose para bien de muchas almas.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

A. Lanza-P. Palazzini: *Theologia Moralis*. Tom. II, P. I.: *De virtutibus theologicis ac de Religione*. Taurini-Romae, Marietti, 1955, páginas 425.

La obra manual de Teología moral comenzada por Mons. Lanza, profesor que fué de la asignatura en el Lateranense, con el primer volumen de Moral fundamental, es continuada por su sucesor en el mismo cargo, P. Palazzini. Este ha publicado ya un notable volumen, apéndice del Manual: *De castitate et luxuria*, reseñado en esta Revista, y prosigue ahora la publicación ordenada del mismo.

Siguiendo la orientación sistemática de Santo Tomás, cuyo Prólogo a la II-II hace suyo, el autor denomina el segundo tomo o parte especial de Moral: *De virtutibus in specie*, con lo que va quedando ya superada la designación común en los Manuales, *De praeceptis*. Con un plan de división en dos volúmenes, presenta aquí el primero, correspondiente a las virtudes teologales y a la religión. El segundo volumen lo reserva al estudio de las virtudes morales.

El autor conserva bien las características de la obra inicial de Mons. Lanza. Se trata de una exposición, concisa y breve, aunque con abundante y muy actual bibliografía y conocimiento de los problemas actuales.

Palazzini evita el estudio de los aspectos dogmáticos de las virtudes teologales, y se detiene en las otras cuestiones, tanto teóricas como prácticas, de orden moral: el tema de los preceptos, pecados correspondientes, etcétera. Y en el aspecto teórico en torno a diversos problemas de la caridad, como la perfección y naturaleza de la imperfección, la cual resuelve

en sentido tomista de que la verdadera imperfección siempre es pecado; también en problemas médico-morales que refiere al tema de caridad para consigo mismo y suicidio, como operaciones quirúrgicas, narcoanálisis, etc. Trata asimismo de modo especial ciertos temas de religión, como las materias de la oración y las cuestiones de magia y espiritismo.

El autor muestra gran autoridad y competencia, al igual que conocimiento a fondo de los problemas y su bibliografía; lástima que sea nula, o casi nula, la bibliografía de lengua española, mucha de ella de especial competencia.

La exposición no es meticulosa, disgregada en excesivos puntos y subdivisiones como en los Compendios. Y refleja también un buen estilo latino. Si bien no sigue de cerca el desarrollo de las cuestiones y soluciones de Santo Tomás, sí al menos se advierte un mayor acercamiento a su orientación sistemática y soluciones tomistas que en Mons. Lanza.

La presentación tipográfica realza mucho la obra, que la creemos recomendable por muchos conceptos.

FR. T. URDANOZ, O. P.

A. PEINADOR, C. M. F.: *De iure et iustitia.* Cursus brevior Theol. Moralis, t. II, vol. 2. Madrid, Editorial Coculsa, 1954, págs. 699.

El autor continúa ofreciéndonos nuevos volúmenes de su curso latino de Teología moral que, haciendo honor al súbtítulo *Ex D. Thomae principiis inconcussis,* se presenta bien remozada con principios, doctrinas, textos e inspiración sistematizadora de Santo Tomás.

Después del vol. I sobre Moral fundamental, y vol. II, el primero de Moral especial, sobre las virtudes teologales y prudencia, publica este volumen III dedicado a la virtud cardinal de la Justicia. Notamos con admiración cómo este tratado del derecho y la justicia supera a los dos anteriores en amplitud y profusión de doctrina, a la vez que en riqueza de documentación. Y, desde luego, en dicha riqueza informativa supera con mucho al común de los Manuales, ya de suyo bastante prolijos en la materia. La ventaja está además en el planteo y exposición de toda suerte de problemas actuales en materia jurídico-social. Causa verdadero asombro la cantidad de material—teórico y práctico—recogido por el infatigable autor y acumulado en los límites de un curso manual.

El P. Peinador sigue en su buen gusto de condimentar la doctrina manual con largos textos de Santo Tomás y de teólogos clásicos. Lástima que no se ajuste siempre al rigor metodológico requerido en la alegación bibliográfica.

No es menos acertado el criterio francamente tomista que sigue el Padre Peinador en las soluciones tanto teóricas como prácticas o casuísticas. No es que estemos de acuerdo con todos los puntos de vista doctrinales del autor. No nos gusta nada la solución que propone a la cuestión de la justicia legal, ni menos nos convence la refutación a que somete nuestra sen-

tencia; también la exposición de la naturaleza del derecho de gentes anda un poco anticuada y pasada.

Pero estas y otras discrepancias particulares en nada han de disminuir nuestra cálida palabra de elogio y aprobación a la obra, con la cual el P. Peinador se prestigia como profundo conocedor de la materia y consumado moralista.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

P. Parente, A. Piolanti y S. Garofalo: *Diccionario de Teología dogmática*. Versión del italiano por F. Navarro, Pbro. Págs. XXII-383. Ed. Litúrgica Española, Barcelona. Ptas. 130.

Este nuevo diccionario, como todas las obras de su género, puede prestar buenos servicios para informarse rápidamente acerca de un dato, de un nombre o de una fecha precisa. El contenido doctrinal está destinado preferentemente a personas no especializadas, pero ansiosas de conocer un poco siquiera las altas verdades de la teología dogmática. Como no podía menos de ocurrir, la obra se resiente un poco del eclecticismo del P. Parente, su autor principal.

Descendiendo un poco a lo concreto, quisiéramos hacer una sola observación y es sobre la *reviviscencia* de los Sacramentos. Según Parente, a quien se debe la explicación de este punto, reviven todos los Sacramentos, excepto la Penitencia y la Eucaristía. Los tres Sacramentos que imprimen carácter, dejan siempre en el alma un efecto—el carácter—que puede servir de medio, en las manos de Dios, para producir la gracia, una vez removido el óbice. Además, Dios quiere de hecho producir la gracia propia de dichos Sacramentos, porque «de otra manera no podría ser perdonado el pecado original en quien recibe indignamente el bautismo», y porque—en cuanto a la Confirmación y al Orden—«los fieles quedarían privados de aquellas gracias, que son sumamente útiles para el cumplimiento de los deberes que se les imponen». «También por lo que hace a la Extremaunción y al Matrimonio, mientras por una parte se manifiesta la permanencia de una «interior unctio» y de un «vinculum», por otra parte se deduce la voluntad divina [de conferir la gracia] del hecho de que aun en este caso los fieles se verían privados de aquellos auxilios tan eficaces para superar las últimas tentaciones de la agonía y para afrontar con buen éxito las dificultades de la vida conyugal». Una de las razones alegadas para negar la reviviscencia de la Eucaristía es que puede uno persona recibirla indignamente durante toda la vida; pero si al fin esa persona hace un acto de contrición, recibiría —dado que el Sacramento reviviese—«tantos aumentos de gracia cuantos fueron los sacrilegios cometidos» en su recepción indigna; lo cual es enteramente inadmisible, porque «repugna pensar que Dios pueda premiar el pecado». Pero—nos preguntamos nosotros—si la reviviscencia es considerada como un premio al pecado, cuando se trata de la Eucaristía, ¿por qué no juzgarla de igual manera cuando se trata de los demás Sacramentos, cuya reviviscencia se admite? Decir que si el bautismo no revive, nunca

jamás se podría perdonar el pecado original a quien lo recibió indignamente, es una afirmación fácil de hacer, pero difícil de demostrar. Y si la razón alegada es insostenible, ¿cómo podrá servir de sostén a una teoría?

A nuestro juicio, lo más acertado sería negar de plano la reviviscencia de los Sacramentos o, por lo menos, reconocer que no hay ningún argumento demostrativo, ni de autoridad, ni de razón. La autoridad de San Agustín, tantas veces alegada en estas materias, no tiene absolutamente nada que ver con la teoría de la reviviscencia.

FR. A. BANDERA, O. P.

J. M. DELGADO, O. de M.: *La Eucaristía, misterio de vida*. Págs. 218. Studium de Cultura, Madrid. Ptas. 30

El título hará pensar a cualquiera que se trata de un libro de piedad eucarística y el propio autor alguna vez manifiesta firme convicción de que su lectura puede renovar y dar nuevo estímulo a la vida eucarística. La realidad, sin embargo, es bien distinta; y quien cogiese el libro para alimento de su piedad, pronto tendría que dejarlo. Esto, de suyo, no quiere decir nada, porque de la Eucaristía no sólo se pueden hacer explanaciones piadosas, sino también eruditas y profundas investigaciones con el fin de lograr un poco más de luz y de llegar un poco más de cerca a las profundidase insondables de este augusto misterio. La obra del P. Delgado debe ser colocada en esta segunda categoría de escritos eucarísticos.

Acercándonos a la obra en sí misma, parece notarse que su autor la escribió en estado de una cierta violencia psicológica, que no suele ser la mejor preparación para ver serenamente las cosas y medir en todo su alcance los argumentos en pro o en contra de una determinada teoría. «Esta obra—dice—no se destina para la enseñanza desde la cátedra—en este caso tendría que escribirse en tomista, para esto no hay libertad!—; su destino es la reflexión fuera de la cátedra» (p. 9). Más adelante de nuevo sube a la superficie y se manifiesta el mismo sentimiento: «La piedra de toque de un sistema no está en que reproduzca exactamente el pensamiento de algún teólogo, de este o aquel doctor de la Iglesia, aunque su nombre esté escrito con letras angélicas, sino en su *conformidad* [subrava el autor] con las fuentes reveladas, que el Magisterio infalible custodia y enseña» (p. 86). Nosotros lamentamos que las enseñanzas de Santo Tomás sean para el P. Delgado una aprisionante cadena, que le restan la anhelada libertad de movimientos. Otros, más bien que considerar al Angélico como un tiranuelo de las inteligencias, lo veneran como *Studiorum Ducem*; todo depende de la posición en que uno coloque ante él, porque, evidentemente, el Santo no pensó en sus posibles adversarios del siglo XX. En cuanto al criterio, enunciado por el P. Delgado en las últimas palabras citadas, para juzgar el valor de los diversos sistemas teológicos, lo encontramos exactísimo, porque siendo la revelación la que nos presenta el objeto de la teología, a ella es preciso volver siempre los ojos cuando se trata de saber a qué

sistema se debe dar preferencia. Lo extraño es que después de enunciar tan vigorosamente el principio, el P. Delgado no vea ninguna de las consecuencias en él contenidas. Porque el Magisterio de la Iglesia no sólo ha escrito con letras angélicas el nombre de un determinado doctor, sino que también ha declarado *infinitas veces* que la sistematización elaborada por ese doctor de letras angélicas está en conformidad con las fuentes reveladas; y esta declaración general en más de un documento ha sido aplicada por el mismo Magisterio a la materia eucarística en particular. El Padre Delgado hace profesión explícita de no querer escribir con letras angélicas y, por otra parte, afirma de su propia exposición: «No sólo juzgamos conforme con lo revelado y dogmático el concepto de sustancia que hemos expuesto, sino más conforme que los conceptos que nos brindan los otros sistemas» (p. 87). Teóricamente hablando, *es posible* que el P. Delgado tenga razón; pero *el hecho* es que no puede demostrarlo documentalmente, porque el juicio sobre la conformidad de un determinado sistema con la verdad revelada pertenece a la Iglesia, la cual todavía no dijo una sola palabra en recomendación del sistema aplicado en esta obra a la explicación del dogma eucarístico. No es nuestra intención quitar al P. Delgado un ápice de la libertad, por que tanto suspira; pero acaso le hubiese convenido no tocar temas, que en ningún caso pueden favorecerle.

La presente obra ha sido compuesta no sólo para desahogo de libertad intelectual; en su publicación han influído otros móviles totalmente desinteresados, como, por ejemplo, el interés de un «puñado de estudiosos y amigos» (p. 11, nota), el valor interno del sistema que crea al autor «un ineludible deber de proyectarlo al orden teológico» (p. 87) y una profunda inquietud apostólica que estimula la mente del P. Delgado para buscar y abrir «una gran puerta a los pensadores que vienen al catolicismo desde filosofías distintas de la escolástica» (p. 88)).

El fondo de esta obra tiende a demostrar las grandes virtualidades del sistema filosófico-teológico de Amor Ruibal, aplicando sus principios a la explicación del dogma eucarístico. El sistema, en su conjunto, puede ser designado con los términos de *correlativismo* o *correlacionismo* (cf. p. 10). El mismo P. Delgado resume en un breve párrafo lo que en esta obra hay de Amor Ruibal y lo que es suyo propio: «La idea fundamental del correlacionismo puede el lector estudiarla en la obra de Amor Ruibal, pero no la aplicación que de ella hacemos; menos aún su proyección al orden teológico, cuya responsabilidad queda a nuestro cargo» (p. 11).

El nuevo sistema, o correlacionismo, pretende ser una posición intermedia—que guarda «perfecto equilibrio» (p. 68)—entre el realismo y el idealismo. En su aplicación al dogma eucarístico, lo principal es la idea de sustancia, de la que el P. Delgado da la siguiente noción: «la sustancia es la permanencia de relaciones objetivas en el ente, que sostienen la identidad del mismo en medio de las modificaciones actuales y posibles» (páginas 70-71). El ente individual, concretamente existente, es el «elemento genérico» (p. 71); la permanencia de relaciones entre las partes constitutivas y respecto de seres extrínsecos, sin los cuales la cosa no se constituye, forma «el elemento específico en la definición de sustancia» (l. c.). Las relaciones sustanciales extrínsecas son concretamente tres: una a la

causa eficiente que origina y conserva el ser; otra a la inteligencia, «sin la cual el orden de percepción no existe» (p. 72) y la tercera «a aquellas cosas que se encuentran en relación de paralelismo epistemológico-ontológico con el ser que conocemos» (l. c.). De estas tres relaciones extrínsecas la principal parece ser la que tiene por término a la inteligencia: sin inteligencia que conoce y distingue, no habría sustancias (cf. pp. 77-80). Alguien, tal vez, se alarmaría un poco ante semejante afirmación si no hubiese leído ya que el correlativismo se mantiene en «perfecto equilibrio» ante el idealismo. Pero de todos modos, no deja de extrañar un tanto uno de los párrafos que se leen algo más adelante; según el P. Delgado es un gran mérito del correlacionismo «ver en Jesús Sacramentado, en su cuerpo y en su sangre, el centro de convergencia de todo el cosmos que a él se refiere en un orden de correlación sustancial y constitutivo de sustancia o en un orden de correlación accidental y constitutivo de accidente» (p. 94). ¿Qué es esta sustancialidad de todas las cosas—de «todo el cosmos»—constituída por el orden que dicen a «Jesús sacramentado»? Con mayor razón parece que se podría hablar de la sustancialidad de todos los seres por el orden que dicen a Dios, o de Dios como término de una relación sustancialmente constitutiva de todos los seres. Pero semejante modo de hablar, que parece estar dentro de la lógica interna del sistema, da la impresión de sumamente peligroso. No digamos nada de la sustancia como conjunto de relaciones.

En esta teoría la transustanciación es una transelementación, por la que las relaciones constitutivas del pan y del vino se convierten en las del cuerpo y sangre de Jesucristo (pp. 89 ss.).

La fuerte oposición del P. Delgado al hilemorfismo le cierra los ojos para no ver que lo desfigura con el fin de combatirlo más fácilmente, como cuando dice que la materia a través de las sucesivas mutaciones sustanciales permanece numéricamente idéntica (p. 55).

Creemos que el nuevo sistema no encontrará muchos partidarios.

Fr. A. Bandera, O. P.

P. Lumbreras, O. P.: *De fine ultimo hominis* (1a-2ae, 1-5), 8.°, X-119 pp. Madrid. Ediciones Studium de Cultura, 1954.

P. Lumbreras, O. P.: *De spe et caritate* (2a-2ae, 19-46), 8.°, XII-256 pp. Madrid, Ediciones Studium de Cultura, 1954.

Con su acostumbrado método va continuando el P. Lumbreras sus comentarios a la Segunda Parte de la Suma Teológica de Santo Tomás. Ahora nos ofrece dos volúmenes: uno que trata del fin último del hombre, y otro que diserta sobre la esperanza y la caridad. Densidad de pensamiento,, elegancia de estilo, agradable presentación tipográfica, junto con una gran fidelidad al pensamiento del Angélico

La proverbial sobriedad del P. Lumbreras será del gusto de no pocos lectores que carecen de ocio para lecturas más prolongadas.

D.

W. A. Van Roo, S. J.: *Grâce and original justice according to St. Thomas* 8.°, 212 pp. Roma, Universidad Gregoriana, 1955.

Interesante y documentada tesis doctoral defendida por el autor en la Universidad Gregoriana. Su división en tres partes es perfectamente lógica: el hombre en el estado de inocencia, la gracia y la justicia original, la causalidad formal y eficiente en la justicia original.

El autor está muy al corriente de las controversias y estudios recientes de los teólogos sobre esta materia, terciando en ellas. Pero todavía queda mucho por explorar, tanto desde el punto de vista histórico como doctrinal. Una investigación histórica de este asunto desde la primitiva escolástica hasta Santo Tomás, hubiera valorado grandemente la interpretación tomista; y otra parecida encuesta sobre los antiguos comentarios de Santo Tomás, hubiera ilustrado igualmente las controversias de los modernos. Es también extraño que en esta tesis no se haga la menor mención de las ideas de la Teología nueva sobre las condiciones del primer hombre.

R.

L. da Veiga Coutinho: *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (1898-1910), 8.°, XXIII-275 pp. Roma, Universidad Gregoriana, 1954.

Este trabajo, presentado en 1953 como tesis doctoral en la Facultad Teológico de la Universidad Gregoriana, es de una gran actualidad, por el íntimo parecido entre la crisis reciente de la Teología nueva y la modernista estudiada por el autor. Tradición e historia, conservación y evolución, fijeza y movilidad, son polos entre los que se agitaron ambas crisis. Por eso, las enseñanzas que se sacan del estudio de la primera pueden aplicarse proporcionalmente a la segunda.

Tres partes contiene esta disertación. La primera expone a grandes rasgos la doctrina modernista francesa, inglesa, italiana y alemana; la segunda recoge las respuestas de los teólogos católicos, y la tercera presenta las determinaciones del Magisterio de la Iglesia.

Es un estudio serio y bien documentado, que completa lo ya dicho por J. Rivière en *Le modernisme dans l'Eglise*. Su Bibliografía, amplia y metódica, será especialmente agradecida por los lectores.

R.

A. Hayen, S. J.: *L'Intentionnel selon Saint Thomas*. Deuxième édition revue et corrigée, 8.°, 286 pp. Museum Lessianum. Desclée de Brouwer, París, Bruxelles, 1954.

Con pequeños retoques, la presente edición reproduce la de 1942. El tema es de la mayor importancia. Pero el mismo autor reconoce no pocos

fallos en su tratamiento, que espera subsanarlos y superarlos en otra obra de próxima publicación, «*La communication de l'etre*». Lo deseamos sinceramente. Porque encontramos pobre e inexacta la encuesta histórica sobre la palabra «intentio» en Santo Tomás y en sus fuentes, lo mismo que en las precisiones terminológicas que presenta más adelante (p. 161 sgs.) También nos parece muy discutible el valor epistemológico fundamental y primario de la «intentio», tal como lo entiende el autor, a imitación de su maestro Maréchal.

Mas estas reservas y otras por el estilo que pudieran hacerse, no amenguan en nada el aprecio que hacemos de esta bella y brillante obra, que contiene páginas muy sugestivas sobre la participación y la analogía del ser. La acompañan dos índices muy bien hechos de citas tomistas y de ideas, que facilitan grandemente su uso.

D.

L. Brandl, O. F. M.: *Die Sexualetihk des heligen Albertus Magnus,* 8.°, 317 págs. Verlag Friedrich Pustet. Regensburg (Alemania), DM. 14,60.

La hermosa colección de estudios de *Historia de la Teología moral católica,* dirigida por el profesor M. Müller, acaba de enriquecerse con una nueva monografía sobre la *Etica sexual de San Alberto Magno,* debida a la pluma alerta del P. L. Brandl. Pocos o ninguno de los antiguos autores tan competentes para tratar estas materias como el Doctor Universal, dados sus extraordinarios conocimientos biológicos y su larga experiencia de la vida humana. El autor recoge con orden, diligencia y habilidad las enseñanzas del Santo Obispo de Ratisbona acerca de los problemas sexuales, que son, con pequeñas variantes, de todos los tiempos, reduciéndolos a tres puntos: la sexualidad desde el punto de vista ético y metafísico, la doctrina sobre el matrimonio, y la castidad y virginidad. Pero no ha utilizado todas las obras de San Alberto, por ejemplo sus comentarios a la Escritura y sus amplias disertaciones *De Animalibus,* en donde atesora grandes riquezas sobre estos asuntos. Sin embargo, tal como está, cumple bien con el objetivo que el autor se había propuesto.

D.

S. Thomas d'Aquin: *Contra Gentiles, livre deuxieme. Texte de l'édition léonine. Traduction de M. Corvez et de L. J. Moreau.* Grand 8.°, 446 páginas. P. Lethielleux, 1954.

Bella edición bilingüe del segundo libro de la obra más original de Santo Tomás. El texto latino es el crítico de la edición leonina, y su traducción francesa, elegante, ágil y esmerada, se debe a los Padres Corvez y Moreau. Una introducción, debida al P. Moreau, nos la ambienta en la obra total y nos da una idea cabal de su organización. Al final, además del índice de

capítulos va otro alfabético de ideas, que hace el volumen fácilmente manejable y utilizable.

Mil plácemes merecen el editor y los traductores por haber puesto en manos de los hombres cultos, y en forma tan perfecta y agradable, una de las obras que no envejecen y que más honran al ingenio humano.

D.

N. WICKI: *Die Lehre von der Himmlischen Seigkeit in der Mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin.* 8.°, XVI-334 pp. Feiburg (Schweiz), Universitaetsverlag, 1954.

Importante tesis doctoral de la Universidad de Friburgo (Suiza) acerca de las doctrinas sobre la bienaventuranza celestial en la escolástica medieval, desde Pedro Lombardo hasta Santo Tomás de Aquino, que su autor piensa proseguir en una segunda parte hasta la Constitución dogmática «Benedictus Deus» de Benedicto XII (1336).

Tal como aparece esta primera parte, se distingue por su riquísima información y documentación, tanto impresa como inédita. Realmente el problema de la celestial bienaventuranza fué planteado con nuevos bríos en las escuelas de los porretanos y de Pedro Lombardo, que heredaron y estudiaron a fondo los maestros parisienses de la primera mitad del siglo XIII, en especial los primeros maestros dominicos y franciscanos.

El autor ha logrado ambientarlo perfectamente. Su gestación ha sido laboriosa a través de todo un siglo—segunda mitad del XII y primera del XIII—, que Wicki describe con todo detalle, hasta llegar a su perfecto desarrollo y plenitud de expresión en San Alberto Magno y Santo Tomás, que son propiamente los creadores de la teología del *lumen gloriae* y de la psicología sobrenatural del acto beatífico. También la escuela franciscana contribuyó a ella poderosamente como representante del voluntarismo agustiniano. Pero el equilibrio de esta corriente con la intelectualista de Aristóteles, elevada analógicamente al orden sobrenatural y la fusión de ambas en una síntesis superior y original, fué obra del Doctor Angélico.

El autor pudiera haber extendido su investigación a los filósofos y teólogos del Islam, tales como Avicena, Avempace, Algazel y Averroes, que con sus altísimas lucubraciones en torno de la unión del intelecto humano con el divino, despertaron la curiosidad de los maestros del siglo XIII y sugirieron a Sto. Tomás no pocos elementos de su grandiosa construcción.

La distinción fundamental entre la bienaventuranza esencial y la accidental, entre la bienaventuranza del alma y la del cuerpo, entre la bienaventuranza esencial del alma y la esencia de esa misma bienaventuranza, lo mismo que la distinción entre las dotes del alma y las del cuerpo, además de la doctrina de las aureolas de ciertos bienaventurados, es obra de esos grandes maestros.

Esperamos con ansia la segunda parte de esta bellísima tesis que, a juzgar por esta primera, promete ser de primera calidad. La acompaña una copiosa bibliografía y dos índices completísimos de nombres y de ideas.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZON, O. C. D.: *Los Salmanticenses; su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada.* 8.°, XLII-277 pp. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1955.

Los célebres Salmanticenses y su famoso Curso de Teología Dogmática no tenían hasta el presente una historia digna de ellos. Noticias vagas, generales o incompletas, que pedían a gritos ser precisadas, comprobadas y completadas. Incluso la reciente Disertación doctoral de P. Otho Merl, O. C. D., *Theologia Salmanticensis* (Regensburg, 1947), dejaba mucho que desear. Por eso es de estimar particularmente esta nueva tesis doctoral del P. Enrique, que colma en gran parte los vacíos señalados. Afortunado investigador de archivos y papeles inéditos, ha logrado identificar los nombres de los autores del referido Curso, precisar las partes que corresponden a cada uno de ellos y trazar los rasgos fundamentales de sus respectivas vidas.

Estos son: el leonés Antonio de la Madre de Dios—Oliva y Ordás—(1583-1637), a quien corresponden los comentarios a la Primera Parte de la Suma de Sto. Tomás—De Deo uno, de Deo trino y de Angelis—; el albercano Domingo de Santa Teresa—Pérez y Pérez—(1604-1660), a quien se deben casi todos los comentarios a la Prima Secundae—De fine ultimo, de Beatitudine, de voluntario et involuntario, de actibus humanis, de virtutibus, de vitiis et peccatis—; el ovetense Juan de la Anunciación—Llanes y Campomanes—(1633-1701), que escribió los comentarios a la Secunda Secundae y a la Tercera Parte, además de terminar los relativos a la Prima Secundae—De gratia Dei, de justificatione, de merito, de fide, spe et caritate, de Incarnatione, de Sacramentis in communi, de Eucharistia y la Segunda Parte de Paenitencia: en total, más de la mitad del Curso entero—; el lloredano Antonio de San Juan Bautista (1641-1699) y el zeclavino Ildefonso de los Angeles (1663-1737), que dieron cima al tratado de Paenitentia, y con él, a todo el Curso salmanticense.

Señala además las ediciones totales o parciales que ha tenido el Curso; pero sobre todo nos da la historia documentada del extraño proceso de la Inquisición contra la Disputa 15 del tratado XIII (t. IV, en donde trataba de la Concepción Inmaculada de María bajo el común denominador de débito: *de extensione peccati originalis quantum ad debitum.*

También nos da cumplida razón del porqué se inicia el Curso con el largo tratado *De principio individuationis substantiae materialis et accidentium eius,* de factura más filosófica que teológica. Es que su autor, Antonio de la Madre de Dios, principal compositor del Curso filosófico complutense, había escrito un tratado sobre esa materia en dicho Curso, pero no había sido aprobado por los censores; y ahora, rehecho y corregido, lo publicaba en el Curso teológico salmanticense, del cual fué el P. Antonio su iniciador y organizador.

En suma, estamos ante una tesis excelente, que honra a la Universidad Pontificia Salmantina, al autor—ahora catedrático de la misma—y al director de ella, P. Manuel Cuervo.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

A. Marc, S. J.: *Dialectique del'Agir.* 8.°, 588 pp. Pars, E. Vitte, 2.400 francos franceses.

A. Marc, S. J.: *Raison philosophique et religion révélée,* 16.°, 296 pp. Pars-Bruges, Desclée de Brouwer, 1955, 105 francos belgas.

1. Continuando la publicación de sus obras sobre la estructura ontológica del hombre y sobre la de los seres y sus relaciones mutuas, aborda ahora el P. Marc la investigación del sentido de nuestros actos libres en el mundo y de sus condiciones de éxito. Es la Dialéctica del obrar humano. Esta descubre la antinomia fundamental entre la infinitud de nuestros deseos y la limitación de nuestras realizaciones. ¿Cómo resolverla? Unicamente apelando a la existencia de un Dios, que sea a la vez un ideal real y una realidad ideal a conseguir y poseer, uniéndonos a El y viéndole como es en sí. Esta solución abre la puerta al orden sobrenatural. La percepción íntima y viva de esa antinomia radical no debe llevarnos a declarar absurda nuestra naturaleza, sino a buscarle una salida de orden superior como la que le ofrece el cristianismo. De ese modo se armonizan perfectamente la razón y la fe.

Por eso la mayor parte de esta obra está dedicada al problema de nuestro fin último. Luego viene la discusión y determinación de nuestras obligaciones morales y de nuestra personalidad moral.

Como de costumbre, el sabio autor está en contacto permanente con el pensamiento moderno, dando a las doctrinas clásicas morales un aire de vida y de actualidad que las hace interesantes a los hombres cultos.

2. Complemento y sublimación de todos esos estudios es la bella obrita *Razón filosófica y religión revelada.* El cristianismo viene a responder cumplidamente a los interrogantes de la razón filosófica sobre los problemas más hondos y fundamentales del hombre.

No es una intromisión en la autonomía de nuestra conciencia, sino una verdadera liberación de sus angustias, al empalmar al hombre con Dios. La religión simplifica la vida humana, a la vez que la sublima. El heroísmo, la energía de voluntad, la seguridad en medio de los peligros, la vida interior entre la agitación exterior de los tiempos presentes, la sublimación del amor matrimonial a ejemplo del de María y José, y otros casos similares, corroboran y confirman la tesis enunciada.

D.

Florilegium Morale Oxoniense. Ms. Bodl. 633. *Prima Pars: Flores Philosophorum.* Texte publié par Ph. Delhaye. 8.°, 130 pp. Analecta Mediaevalia Namurcensia. Edit. Nauwelaerts, Louvain, 1955.

Habiendo coincidido en el estudio del Ms. 633 de la Biblioteca Bodl. de Oxford, que contiene el llamado *Florilegium morale Oxoniense,* con el propósito de publicarlo, los profesores Ph. Delhaye y C. H. Talbot, se han convenido ambos en repartirse el trabajo, dejando a Delhaye la edición de la primera parte—filosófica—y a Talbot la de la segunda—literaria.

El profesor Delhaye ha cumplido su cometido con la perfección en él acostumbrada. Descripción del códice que lo transmite, sus fuentes y contenido doctrinal, su edición esmeradísima con la comprobación de todas sus citas explícitas e implícitas, y finalmente unos magníficos índices de términos latinos, de materias tratadas, de nombres propios y de citas explícitas e implícitas: todo ello seguido de una amplia bibliografía metódica y de un análisis de la obra.

De ese modo queda ésta perfectamente ambientada y cómodamente utilizable. Porque es una obrita muy importante para la historia de la Etica cristiana, que ya tenía su estatuto filosófico en pleno siglo II. Se ocupa de las cuestiones fundamentales de la Moral, como son el bien y el mal, la virtud y el vicio, el santo y el malvado. Su modelo es la obra de Apuleyo, *De Platone et dogmate eius,* que procura refundir, completar y cristianizar, adoptando un término medio entre el *Moralium dogma philosophorum* de Guillermo de Conches y el *De amicitia spirituali* de Elredo de Riévaux.

El doctísimo editor, universalmente conocido y estimado por otros trabajos de esta índole y por numerosos artículos sobre la historia de la moral en el siglo XII, se ha hecho acreedor con esta nueva obra al agradecimiento de filólogos, filósofos, teólogos e historiadores.

R.

Gilberto di Tournai: *De modo addiscendi.* Intruzione e testo inedito a cura di E. Bonifacio, S. D. B. 8.°, 320 pp. Torino. Società editrice internazionale, 1953.

Hermosa y cuidada edición crítica de esta obra inédita del franciscano Gilberto de Tournai, que formaba la tercera parte de otra más amplia titulada *Rudimentum doctrinae,* y que en el Códice 690 de la Biblioteca Jagell. de Cracovia es considerada como obra aparte.

De ella se conocen cinco códices: dos de Cracovia (Jagell. 574, 690), uno de Edimburgo (Bibl. Univ. 111), otro de París (Bibl. Nat. lat. 15451) y otro de Florencia (Bibl. Laurenz. Plut. 36 dex. 6). Todos ellos han sido utilizados por el editor, aunque dando la preferencia al de Florencia por ser el más antiguo y mejor conservado.

Además de la comprobación de citas en sus lugares respectivos, añade al final un índice de referencias bíblicas y otro de autoridades citadas. En la Introducción traza a grandes rasgos—según lo que se conoce hasta la fecha—la vida y las obras del autor. Muerto el 4 de Octubre de 1284, debió nacer hacia el 1209. La composición de esta obra debió hacerse entre 1263-1268, a petición de Miguel de Lille, preceptor de Juan de Flandes, hijo del conde Guido de Dampièrre.

Gilberto es un escritor muy erudito y muy versado en la antigüedad clásica, aunque no muy original; pero esta obra suya constituye un manual interesante de Pedagogía. Mil plácemes merece el P. Bonifacio por haber puesto a disposición del público, en forma tan elegante y esmerada, esta bella obra.

D.

J. M. AUBERT: *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas.* Préface de Gabriel Le Bras. 8.°, 164 págs. París, Librairie philosophique J. Vrin, 1955.

Tesis doctoral de la Universidad de Estrasburgo, elaborada bajo la dirección del proesor Dénoyer y sugerida al autor por el P. Bidagor, S. J., cuando frecuentaba las aulas de la Universidad Gregoriana. Asunto interesante, que no había sido tratado a fondo y metódicamente hasta la fecha. Porque el derecho romano, a la par que el canónico, deben contarse entre las fuentes de Santo Tomás.

El autor ha hojeado y examinado las obras del Aquinate para ver en qué sentido y hasta qué punto es deudor al derecho romano. De su encuesta resulta que en Santo Tomás se encuentran 155 citas de ese derecho, y que lo ha empleado unas veces en sentido propio—cuando se trataba de asuntos jurídicos—y otras en sentido analógico, cuando lo aplicaba a problemas diferentes de orden moral y teológico. Aunque el Santo Doctor poseía un sentido crítico muy despierto, sin embargo la mayor parte de las veces trae esas citas a otro propósito, sin cuidarse de su contexto inmediato ni de su sentido histórico, lo mismo que había practicado con Aristóteles, con San Agustín y con otros.

El trabajo de Aubert está realizado con competencia y buen método. Pero no es completo en extensión ni en profundidad. Se pudieran haber añadido muchísimas citas más y se debiera haber ahondado más en las ya recogidas. Sin ser un romanista de profesión, el Angélico conocía muy a fondo el derecho romano, y supo sacar de él todo el partido posible para la creación de su grandiosa obra teológica. Porque entre los lugares teológicos señalados por Melchor Cano—y ya empleados certeramente por Santo Tomás tres siglos antes—se encuentra el Derecho.

R.

G. F. ROSSI, C. M.: *Antiche e nouve edizioni degli opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità.* 8.°, 76 pp. Piacenza, Collegio Alberoni, 1955.

Estudio muy sensato y ponderado sobre las ediciones parciales y totales de los opúsculos de Santo Tomás, desde 1470 hasta 1954. Se lamenta con razón el autor de que, en general, no se ha hecho obra crítica mejorando las ediciones de fines del siglo XV, como la de Pablo Soncinas en 1488, recurriendo a la tradición manuscrita. Piensa el P. Rossi que la misma edición de los opúsculos filosóficos del P. Perrier no ha logrado resultados verdaderamente interesantes.

Esperemos, pues, la edición crítica de la comisión leonina, para la cual el autor da excelentes consejos y hace atinadas observaciones. Entretanto, recomendamos a los estudiosos esta monografía del ilustre crítico.

D.

C. Balic, O. F. M.: *Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis. Textus auctoris.* Pgs. XI-108. Academia Mariana Internationalis. Bibliotheca Immaculatae Conceptionis. Romae, 1954.

El P. Balic publicó en 1933 la obra *Joannis Scoti, Doctoris Mariani elementa,* que contenía la edición crítica de los textos marianos escotísticos. Agotada aquella edición completa, el P. Balic ha tomado la acertada decisión de reeditar, como más importantes y oportunos, los textos inmaculistas del Doctor Sutil.

Incluyen éstos: I. *Textus de Immaculata Conceptione ex Ordinatione III.* II. *Textus de Immaculata Conceptione ex Reportationibus III,* a saber: 1. *De la Reportación de París.* 2. *De la Reportación según el Códice de Troyes.* 3. *Id. según el Códice de Barcelona.* 4. *Id. según el Códice de Valencia.* 5. *Textus Lecturae Completae.*

La edición va autorizada con el aparato crítico exactísimo que es habitual en las ediciones del P. Balic.

Todos los estudiosos de la Mariología agradecerán al P. Balic la facilidad que con esta edición les proporciona para el estudio del pensamiento auténtico del gran Doctor de la Inmaculada.

Tal aparece Escoto en el contenido sustancial de sus textos inmaculistas. Más que en la afirmación rotunda del hecho de la Concepción Inmaculada de María, que le pareció pretencioso dar entonces por seguro, su mérito consistió en rebatir victoriosamente los argumentos que excluían su posibilidad, en proponer los que persuadían su conveniencia y, por tanto, en dejar definitivamente abierto el camino para el reconocimiento y la aceptación universal del misterio.

Fr. M. Llamera

Clement Dillenschneider, C. SS. R.: *Le sens de la foi et le progrès dogmatyque du mystère marial.* Pgs. XI-402. Academia Mariana Internationalis. Romae.

Se trata de una buena obra, escrita con competencia.

La finalidad del autor es presentar el sentido de la fe como factor más decisivo en la evolución homogénea del dogma, concretamente en los dogmas marianos, que el propuesto por la mayoría de los teólogos en la llamada evolución dogmática por vía especulativa, lógica, etc., aunque éstos también afirmen su eficacia por vía afectiva.

Pasando a estudiar el progreso dogmático por vía especulativa al través de la historia, niega valor a las teorías de la definibilidad dogmática fundadas en el implícito formal y en el implícito mediato o virtual en conexión metafísica con el depósito revelado (págs. 21-22).

Abandona la terminología de revelado implícito formal y revelado implícito virtual, que tanta confusión ha causado en el problema, por la terminología de revelado implícito inmediato y revelado implícito mediato (p. 28).

Con ello el autor no disipa la confusión. Pues además de ser términos admitidos por todos, la raíz de ella se debe atacar con ponerse de acuerdo en su recta significación.

El autor pone como punto de partida de la evolución dogmática mariana en el dato bíblico inicial, dato divino-humano comunicado por Dios a su Iglesia, lleno de virtualidades. El misterio mariano en sus orígenes está delimitado por ciertas afirmaciones explícitas del N. T., desarrolladas desde el Protoevangelio al Apocalipsis. Debe de explicitarse su contenido, pues las fórmulas del dato mariano original no ofrecen todo el contenido real que se encuentra implicado por la voluntad de Dios revelante (págs. 49-72).

Los factores de esa explicitación los encuentra en el método de la tradición viviente de la Iglesia, que no es el don objetivo de la Revelación, sino que viene a ser como la conciencia subjetiva de la Iglesia que no puede errar (pág. 107); desechando el método dialéctico en todas sus insuficientes opiniones de los teólogos.

No estamos de acuerdo con el autor en juzgar insuficiente la eficacia de la vía especulativa en el desenvolvimiento del misterio mariano. Creemos, sí, que el sentido de la fe, operando en la tradición viviente de la Iglesia, capta si se quiere con más facilidad las prerrogativas de María, impulsando así la evolución de su misterio. Disentimos, pues, fundamentalmente, pareciéndonos más completa la solución del P. Marín Sola, constantemente atacado por el autor.

En la II y III Partes estudia la historia de las manifestaciones del sentido de la fe en la tradición viviente de las doctrinas marianas y la criteriología de dicho sentido, respectivamente, y en capítulos densos y eruditos.

Copiosos índices facilitan el manejo de la obra, que es además una buena aportación al estudio del virtual revelado.

Fr. M. Garcia Miralles, O. P.

Exposición bibliográfica mariana. Catálogo. Dos vols. con 99 y 233 páginas y numerosas láminas fuera de texto. Biblioteca Nacional. Madrid, 1954 y 1955.

Libro Mariano. Catálogo della Mostra Mariana allestita a Palazzo Venezia in occasione del del Congresso Mariologico-Mariano Internazionale. Accademia Mariana Internazionale. Roma, 1954, 288 págs. Grabados.

Dos valiosos Catálogos que recogen las sendas Exposiciones de la Biblioteca Nacional en Madrid y del Palacio Venecia de Roma, para conmemorar el Año Mariano pasado.

El primero reseña con riguroso criterio selectivo el incalculable tesoro de Teología, Arte y Poesía que guarda el primer centro librario español. El italiano, el caudal mariano de las diferentes entidades culturales de dieciocho ciudades de Italia y las de Madrid, única capital extranjera que contribuyó a la Exposición del Palacio de Venecia.

En verdad, que ambas notables Exposiciones han sido las mejores manifestaciones plásticas de las obras que la Imprenta y la Inspiración han ofrendado a la Inmaculada.

Fr. M. Garcia Miralles, O. P.

Ecchi e commenti della proclamazione del Domma dell'Assunzione. Páginas 387. Academia Mariana Internationalis. Roma, 1954.

Magnífico volumen que recoge la totalidad de la interesante producción literaria del mundo, así como la reseña de todos los Congresos, Semanas y demás manifestaciones culturales producidas los años 50 al 53 en torno a la proclamación del Dogma de la Asunción.

Se compone de tres partes. Primera: Estudios Doctrinales, dividida en dos secciones; la primera de las cuales trata de los referentes a la Definición dogmática, y la segunda de los concernientes a comentarios sugeridos por la *Sacro vergente Anno,* desarrollados todos competentemente.

La segunda parte: Reseñas bibliográficas sobre la Asunción, se compone de tres grandes apartes. El I abarca los Escritos bibliográficos, el II los que ilustran el Dogma y el III las solemnidades habidas para conmemorar la Definición; añadiéndose un IV de Varia-Addenda, que ofrece también copiosos índices de nombres y de materias.

Una vez más la Academia Mariana Internacional merece parabienes por el exhaustivo trabajo, que ofrenda en el volumen 8 de sus Estudios.

FR. M. GARCIA MIRALLES, O. P.

I. GUERRA LAZPIUR, O. F. M.: *Integralis conceptus maternitatis divinae juxta Carolum del Moral.* Pgs. XVI-226. Academia Mariana Internationalis. Romae, 1953.

Con esta obra inició la Academia Mariana Internacional su *Bibliotheca Moderni Aevi,* que completa la ya crecida *Bibliotheca Medii Aevi,* fundada el año 1931 por el eruditísimo e incansable P. Balic, promotor también de la *Bibliotheca Assumptionis,* de la *Bibliotheca Imm. Conceptionis,* de la *Bibliotheca Mediationis* y de la Colección *Alma Socia Christi,* que ha editado los trabajos del Congreso Internacional Mariológico de Roma, 1950.

El presente volumen publica la *tesis doctoral* del P. Isidoro de Guerra, discípulo del P. Balic, que estudia el tema de su título en Carlos del Moral, gran mariólogo franciscano español de la primera mitad del siglo XVIII, autor de la obra *Fons illimis theologiae scoticae marianae,* Madrid, 1730, casi totalmente desconocida por la extrema escasez de ejemplares conservados, y que merece ser atentamente estudiada, pues Del Moral, a juicio del P. Balic, «posee tal fuerza especulativa que apenas puede hallarse una obra semejante en toda la literatura mariana franciscana».

El P. Guerra ha querido estudiar en Carlos del Moral el concepto integral de la maternidad divina, que, además de ser capítulo fundamental de la Mariología, es problema de actual discusión entre los teólogos marianos. El P. Guerra nos advierte que el mariólogo franciscano le dedicó unas trescientas páginas en folio. Juzga por ello que sus profundas disquisiciones pueden ser fructuosamente atendidas en la actual controversia. Tanto más, cuanto que Carlos del Moral intentó en su obra una refutación radical

de la de Saavedra, que es hoy invocada por quienes simpatizan con sus doctrinas.

Aceptando una división moderna del tema, el P. Guerra estudia en tres capítulos el aspecto físico, metafísico y moral de la maternidad divina.

Frente a Saavedra, defensor acérrimo de la elevación sobrenatural de la potencia generativa de la Virgen que la capacitara y ordenara intrínsecamente a la generación humana del Verbo, Carlos del Moral defiende que la sola actividad natural generativa de la Virgen, complementada por la virtud del Espíritu Santo y ordenada por el designio de Dios y el consentimiento de María a la Persona del Verbo, explica suficientemente la divina maternidad.

La forma ontológica de la divina maternidad, según Carlos del Moral es la relación materna de la Virgen con la Persona del Verbo. Esta realidad ontológica eleva, informa y caracteriza el ser de la Virgen, constituye una participación formal de la paternidad divina sobre el Verbo y es formalmente santificativa del alma de la Virgen.

Esta misma realidad divina constitutiva de la divina maternidad es para Carlos del Moral el principio radical sobrenatural de todas las gracias y privilegios de María.

El P. Guerra ha intentado y conseguido una exposición objetiva del pensamiento del autor. También ha logrado sintetizar en fórmulas y argumentaciones más sencillas y claras las difusas y complicadas del escritor dieciochista.

Insiste el P. Guerra en que la contraposición doctrinal entre Saavedra y Del Moral es resultado de su contrapuesta filiación sistemática: tomista en Saavedra, escotista en Del Moral. Pero, es el caso, que las conclusiones características de Saavedra están muy lejos de ser tomistas. En cambio, nos parece conforme con Santo Tomás la explicación naturalista de la generación virginal, propuesta por Del Moral contra Saavedra. Claro que Santo Tomás y los tomistas no piensan, como cree el P. Guerra, que el término de la generación es la persona, sino la naturaleza. La persona es el sujeto, no el término de la generación (Cfr. 3, q. 35, a. 1.)

El autor y el editor de esta obra, PP. Guerra y Balic, han prestado un gran servicio a los mariólogos, descubriéndoles el rico pensamiento de Carlos del Moral. Este servicio sería completo si la *Bibliotheca Moderni Aevi* nos diera una edición de la obra misma del gran mariólogo franciscano, con una introducción del P. Guerra.

FR. M. LLAMERA

G. M. ROSCHINI, O. S. M.: *La Biblioteca Mariana Pío XII*. Págs. 56. Curia Generalizia dei Servi di Maria, Roma.

En un hermoso fascículo, elegantemente impreso y con numerosas ilustraciones, el P. Roschini hace la historia y la presentación de la Biblioteca Mariana Pío XII. El Comité organizador del cincuentenario de la Inmaculada tuvo la feliz idea de formar en Roma una Biblioteca Mariana con el

fin de facilitar y, al mismo tiempo, estimular los estudios en torno a la Madre de Dios. Pronto se reunieron unos miles de ejemplares, pero pronto también se perdió interés por la iniciativa y los volúmenes reunidos fueron a parar al Apolinar, olvidados de todos, hasta que en 1946 Pío XII, previa petición del General de los Servitas, permitió su traslado al Colegio Internacional San Alejo Falconerii, de dicha Orden, donde han sido debidamente catalogados y puestos al servicio de los estudiosos. La benévola concesión de Pío XII ha hecho que la Biblioteca lleve su nombre. Añadiendo a los volúmenes procedentes del Apolinar, el fondo propio del Colegio se ha formado una rica Biblioteca Mariana que, según el Padre Roschini, es la mejor provista dentro de su género. Un abundante fichero informa al visitante del lugar, donde podrá encontrar la mayoría de aquellas obras marianas que faltan en la Biblioteca.

M.

MARIO RIGHETTI: *Historia de la Liturgia*. Versión española de CORNELIO URTASUN IRISARRI, Pbro. Vol. I, pp. XIX-1341; vol. II, pp. XX-1196. Edit. B. A. C., 1955-1956, 95 ptas. cada vol.

La presente obra que nos ofrece la B. A. C. en dos tomos, corresponde a la escrita en lengua italiana por Righetti en cuatro volúmenes.

El primer tomo se abre con una introducción general en la que se consideran las nociones fundamentales que son precisas para entender la liturgia, las grandes familias litúrgicas que existieron y aún rigen en la Iglesia, y en concreto la liturgia romana, que va a ser la que preferentemente ocupe al autor de este libro. Después estudia el año litúrgico en sus clásicos ciclos cristológico, mariológico y santoral. Por último, diserta ampliamente sobre el Oficio Divino, analizando los elementos constitutivos del mismo y el mecanismo de cada una de las horas canónicas.

El segundo tomo comienza estudiando la Eucaristía como sacrificio y como sacramento. A continuación diserta el autor sobre los restantes seis sacramentos, dedicando por fin un espacio merecido a los sacramentales; como complemento se hacen unas digresiones sobre la liturgia ambrosiana acerca de estas dos últimas materias.

Siguen tres brevísimos apéndices, de los cuales el tercero es propio de esta traducción castellana, ya que reproduce el decreto sobre el nuevo «Ordo» litúrgico de la Semana Santa.

El autor declara que su intención fué ofrecer a los estudiantes de Seminarios y Facultades teológicas una obra que les haga posible y provechoso el estudio de la liturgia que los reglamentos de estudio exigen a los eclesiásticos. Nosotros creemos que es demasiado amplia, dado el reducido número de clases que se conceden a dicha asignatura; pero sirve muy bien de libro de consulta y principalmente es conveniente para el profesor a quien corresponda explicar dicha materia. Y aunque directamente lo que preocupa al autor es la *historia* de la liturgia, sin embargo enseña abundantemente lo que a la misma liturgia se refiere.

Merece, pues, su autor el agradecimiento sincero de cuantos nos consagramos a la enseñanza o se dedican al estudio de la liturgia, ya que pone en nuestras manos el fruto de sus largos años de estudio. A pesar de ser una traducción, no resulta violenta la lectura ni difícil su estilo.

Lo que sentimos es que en los índices bibliográficos se haya contentado, quien preparó la traducción castellana, con reproducir exactamente el texto original italiano; debieran haber sido incluídos los trabajos escritos en lengua castellana, ya que pueden interesar principalmente al público en cuyas manos caerá esta obra.

Para terminar, advertiremos que la presentación externa de la obra, por lo que se refiere a papel, encuadernación, tipo de letra, etc., sale de la mediocridad a que la B. A. C. nos tiene ya casi acostumbrados.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

P. Veuillot: *Notre sacerdoce*. Lettre-Préface de Mgr. Montini. Dos volúmenes de XVIII-348 y 434 págs. Editions Fleurus, París.

Mons. Montini hace una hermosa presentación de la obra, describiendo las principales formas en que hoy se manifiesta el interés por temas sacerdotales, las posiciones antagónicas que ante el sacerdote adoptan los diversos sectores de la sociedad y la atención creciente del Supremo Magisterio eclesiástico hacia todo cuanto puede afectar a la vida o situaciones de sus ministros.

El autor, en una breve pero sustanciosa introducción, analiza las características fundamentales de la doctrina y orientaciones sacerdotales de los últimos Papas, haciendo resaltar las peculiaridades de cada uno.

La obra propiamente dicha, en dos volúmenes, está integrada por los documentos sacerdotales de San Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, a los que sirve como de prólogo la encíclica *Depuis le jour* de León XIII, dirigida al episcopado y clero de Francia. El segundo volumen, que es el más extenso, está reservado únicamente a las enseñanzas de Pío XII. Todos los textos aparecen en francés, cualquiera que sea su lengua original; pero podemos asegurar, porque lo hemos comprobado en numerosas ocasiones, que la traducción es siempre exacta.

En cuanto a la obra en sí, tenemos la gran satisfacción de proclamar que es admirable. Ningún aspecto de la vida sacerdotal carece del correspondiente comentario por parte de los Supremos Jerarcas de la Iglesia: la naturaleza y dignidad del sacerdocio en sí mismo considerado, sus exigencias en quienes lo abrazan, las principales defensas y prácticas de la piedad sacerdotal, el ministerio apostólico en sus casi infinitas manifestaciones, sea de enseñanza, sea de predicación al pueblo fiel, sea de misiones entre infieles, sea de reconquista de las masas proletarias alejadas de la Iglesia; todo puede ser estudiado con gran acopio de documentos y de material a través de la presente obra.

Sorprende gratamente comprobar la amplitud y particularidad de las orientaciones sacerdotales emanadas del Supremo Magisterio, que siempre tiene una luminosa palabra para cualquier situación en que pueda encontrarse el sacerdote. Con todo, lo más importante en esta obra no es la sabia orientación aplicable a este o al otro caso particular, a este o al otro ministerio; quien la lea, se dará cuenta inmediatamente que aquí se aprende, ante todo, a *ser* sacerdote con toda la profundidad sobrenatural que esta dignidad implica; todo lo demás, de orden ministerial o dinámico u operativo es fácil de entender y de emprender cuando el alma se ha dejado informar dócilmente por la *entidad sacerdotal.*

Es innecesario decir que esta obra se recomienda por sí misma y por la alta calidad doctrinal y espiritual de su contenido. Su lectura puede proporcionar más de un feliz *descubrimiento.*

Veuillot no ha pretendido hacer una compilación, críticamente exhaustiva de todos los documentos pontificios sobre vida o formación sacerdotal, porque esto habría duplicado, por lo menos, la extensión de una obra, ya de suyo voluminosa, y porque tampoco era necesario para el fin propuesto. Muchos de los documentos omitidos, o son circunstanciales o tienen otros paralelos y equivalentes entre los aquí compilados, como ocurre, por ejemplo, con instrucciones enteramente similares dadas al episcopado de diversos países; estas omisiones no restan ningún valor doctrinal a la obra y quedan sobradamente compensadas con frecuentes notas, en que se recogen sabrosos párrafos de documentos no estrictamente sacerdotales, pero que aclaran, o completan, o confirman puntos de importancia, tratados en el texto principal.

Para facilitar la utilización de tan ricos y abundantes materiales Veuillot ha enriquecido su obra con varios y copiosos índices: bíblico, cronológico y analítico de materias, colocados al fin del segundo volumen.

FR. A. BANDERA, O. P.

Obras de San Juan Crisóstomo: «Homilías sobre San Mateo». B. A. C. Dos volúmenes de XX-864 págs. y XII-778 págs. respectivamente. Precio 80 ptas. el primer volumen y 75 ptas. el segundo.

La Biblioteca de Autores Cristianos ha llevado a término otra de sus obras: *Las noventa homilías de San Juan Crisóstomo sobre San Mateo.* Es sabido que San Juan Crisóstomo es uno de los mejores comentaristas de la patrística sobre San Mateo. De ahí la importancia de hacer asequibles estas magníficas homilías. El segundo volumen lleva además un índice de materias que facilita grandemente el manejo de las mismas. El texto es bilingüe: greco-español. La versión está hecha por el catedrático D. Ruiz Bueno. El papel es de calidad excelente y la impresón tipográfica completamente nítida. En el primer volumen se incluyen las 45 primeras homilías. Una vez más hemos de felicitar, en justicia, a la B. A. C. por la obra de gran volumen de cultura religiosa que está llevando a cabo.

R.

J.-L. Vial: *Ignace d'Antioche*. Pgs. 128. Les Editions Ouvrières, París, Fr. 330.

La presente obra contiene la traducción francesa de las cartas de San Ignacio, precedida de una breve introducción, en que se da noticia de las ediciones anteriores, y seguida de unas reflexiones del editor, que, en su mayor parte, parecen estar bastante fuera de lugar; pues ciertamente es difícil comprender por qué razón se insertan aquí unas quince páginas dedicadas a exponer la moral de Epicteto, y menos aún por qué se recoge el desmesurado elogio de la moral estoica por Renan, el cual la compara y, en parte, la antepone a la moral evangélica (pp. 105-106), con el agravante de que no se da ninguna respuesta directa a la real dificultad, que para un lector poco instruído puede suponer un tal elogio. Tampoco creemos que la figura de San Ignacio gane nada con esto, porque, entre otras razones, se le dedica menos espacio que a Epicteto; con solo decir que San Ignacio es superior, no creemos que se compensen los inconvenientes de un tal procedimiento. Para los lectores a que va destinada la obra hubiese sido bastante más provechoso—y al mismo tiempo más en consonancia con el texto de las cartas—recoger los apremiantes llamamientos del Santo Mártir a la obediencia que, por voluntad de Dios, todos los cristianos deben a la Jerarquía.

M.

E. W. F. Tomlin: *Living and Knowing*. Pgs. 287 Faber & Faber Ltd. 24 Russell Square, London.

El objeto de esta obra parece ser demostrar a los científicos, idealistas y materialistas en su propio terreno y a base de ellos mismos o de sus afirmaciones que la vida presupone necesariamente el espíritu, o sea, el ser de una actividad conscientemente cognoscitiva y que, a su vez, los «valores» materiales y naturales están subordinados a los «valores» espirituales y sobrenaturales. El autor se muestra singularmente capacitado para esta tarea tan laudable y justa. Da, en efecto, muestras inequívocas de una erudición nada común. Aduce con la misma facilidad testimonios probativos de las ciencias y filosofía modernas y de la ciencia y filosofía antiguas o medievales, de la Biblia y la teología católica y de los libros básicos de las falsas religiones. La obra, sin embargo y a pesar de todo esto, resulta algo desconcertante. Hace un análisis y valoración profundamente comprensivos de la evolución de las ciencias biológicas (pp. 85-119). Es notable la defensa que hace del concepto auténtico de naturaleza, de la personalidad, de la vida del espíritu, de los valores verdaderos de la civilización y del Cristianismo. Refuta eficazmente el existencialismo contemporáneo y ciertas teorías actuales que quieren hacer de la «vida espiritual» un simple «juego de privaciones», etc., etc. Por otra parte y a la vez que esto, se encuentran en el libro expresiones y juicios que no se sabe si son una parodia o contienen realmente el pensamiento auténtico del autor. «La ac-

tividad, dice en la pág. 150, por la que el hombre se hace a sí mismo es su historia. Tenía, pues, razón Vico al afirmar que la «historia» es hecha por la inteligencia. Y asimismo afirmó con verdad Ortega y Gasset que «el hombre no tiene naturaleza... lo que tiene es historia». Peor inmensamente que esta admisión del historicismo es afirmar en la pág. 173 por igual de Buddha, Confucio y de Cristo que todos murieron sin que «ninguno de estos prodigios» fuese capaz de prolongar indefinidamente su permanencia entre los suyos. Habla del «mito» del Juicio, al que todas las religiones han dado cabida en sus respectivos cuerpos doctrinales (p. 193). Varias afirmaciones que hace respecto a Aristóteles son muy cuestionables, por decir lo menos; por ejemplo, que Aristóteles, «en lugar de oponer la materia al espíritu, definió la materia como espíritu en un grado inferior de organización» (p. 39). Como éstas, tiene otras muchas expresiones que el lector se encuentra perplejo al contrastarlas con el tono general de la obra. Esta, sin embargo, resulta amena e instructiva para cualquier lector.

J. Valbuena, O. P.

H. Rahner: *Ignace de Loyola*. Pgs. 336, 224 fotografías de Leonard von Matt. Desclée de Brouwer, Bruges.

Felizmente va desapareciendo la hagiografía antigua tejida de maravillas y milagros, apta más para ser admirada que imitada; otra moderna más realista y eficazmente ejemplar la va sustituyendo. Por otra parte, una nueva forma cultural se está imponiendo: la de la imagen. Por el vértigo de la vida moderna, por las posibilidades inagotables de la técnica fotográfica, por la influencia del cine, etc., en el gran público de hoy, el ver va sustituyendo al pensar.

Adaptándose con criterio apostólico a la realidad y aprovechando lo que de buena hay en ella, Desclée de Brouwer se ha lanzado a la publicación de una colección hagiográfica selecta: «Les Saints par l'image», de cuyo éxito hablan las ya tres ediciones de la vida de San Francisco de Asís y las cuatro de la de San Pío X. En un derroche de lujo y buen gusto, la vida de los Santos de más relieve histórico va pasando ante la vista ávida del lector como un reportaje apasionante. Porque eso son esas biografías, un reportaje abundantemente ilustrado, un equilibrio de la fotografía y el comentario.

La vida de San Ignacio que presentamos al lector, es un precioso album de 224 fotografías cuidadosamente escogidas y perfectamente logradas por Leonard von Matt, de otros tantos objetos y lugares relacionados con los momentos cumbres de la vida del santo español.

Complemento de la fotografía, el texto sobrio y preciso despliega ante los ojos del lector el apasionante paisaje espiritual del mundo en que vivió San Ignacio, lo mismo que su luminosa y rica personalidad y sus geniales creaciones: el libro de los Ejercicios Espirituales y la Compañía. Buen acierto ha sido el subrayar el elemento humano, el carácter del Fundador

con sus claridades y sus sombras; todo, incluso los defectos, son en los santos vehículo para caminar hacia Dios.

Este libro, publicado simultáneamente en alemán, español, francés, inglés, italiano, neerlandés y portugués, será leído con gran placer y provecho espiritual. La gran personalidad de San Ignacio, elaborada en la ascesis y en la unión con Dios, es un magnífico ejemplo también en nuestros días.

Felicitamos a Desclée de Brouwer por el arte y gusto que invierte en esta colección que deseamos ver aumentada con nuevos volúmenes consagrados a otras grandes personalidades del santoral español y universal.

Fr. J. G. de la S.

Unión Internacional de Estudios Sociales: Códigos de Malinas. Social-Familiar-De Moral internacional. Prólogo, trad. e índices por Irenec Gonzalez Moral, S. I. Santander, Editorial Sal Terrae, 1954, pág. 606.

Bien conocida es la autoridad grande que obtienen en el mundo católico estos textos, redactados en forma programática de puntos y articulado de un Código, que contienen las principales ideas, principios, orientaciones y aplicaciones prácticas de la doctrina social y moral de la Iglesia, y que fueron redactados por la llamada *Unión Internacional de Malinas*, centro de estudios sociales creado en 1920 por el Cardenal Mercier.

Desde el comienzo de su funcionamiento, dicha Unión de Malinas ha publicado en 1927 el *Código social*, el primero y más fundamental, ya conocido en ediciones españolas desde 1928. Pero en 1937 publica el *Código de Moral internacional*, que sólo obtuvo una versión castellana en Chile. De nuevo en 1951 redacta y divulga el *Código familiar*, que aún no había tenido traducción española. Y espera promulgar el *Código de Moral cívica y política*, que habrá de completar la doctrina de los anteriores.

El P. Ireneo González ha prestado un gran servicio a los estudiosos de moral y cuestiones sociales y a la causa de la doctrina católica con la publicación conjunta de estos tres Códigos, autorizada por la Unión de Malinas. La versión es hecha sobre la base de las últimas ediciones francesas; va debidamente anotada con numeración antigua y moderna, y enriquecida con índices y apéndices conteniendo textos pontificios y otros documentos de actualidad. Constituye, pues, un primoroso volumen, de elegante encuadernación, que en verdad invita a consultar tan fundamentales textos sobre cualquiera de los problemas sociales y temas morales de actualidad.

Por ello, traductor y Editorial merecen nuestros más sinceros elogios.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

GEORGES CARDENAL GRENTE: *Padre nuestro*. Colección Patmos. Madrid, 1956. Un vol. de 306 págs.

Se trata de una bellísima exposición del Padrenuestro debida a la pluma ágil y elegante del Cardenal Grente, Arzobispo de Le Mans y miembro de la Academia Francesa. En ella se va comentando palabra por palabra la sublime oración que enseñó al mundo el Redentor de la humanidad, y se muestran al cristiano las riquezas en ella encerradas. No hay ni puede haber alguna necesidad de orden espiritual o temporal que no esté prevista y remediada en el Padrenuestro.

Es admirable el espíritu cristiano y el estilo tan sugerente y persuasivo de estas páginas, que han merecido cálidos elogios del mismo Sumo Pontífice Pío XII.

A. R. M.

TOMAS MERTON: *San Bernardo, el último de los Padres*. Colección Patmos. Madrid, 1956. Un vol. de 180 págs.

Una nueva obra del insigne publicista inspirada en la encíclica de Pío XII, *Doctor Mellifluus*, con motivo del octavo centenario de la muerte de San Bernardo. Es, a la vez, un estudio del santo y de la encíclica pontificia.

La obra se divide en tres partes: el hombre y el santo, el testimonio de los escritos, y notas sobre la encíclica *Doctor Mellifluus*. Como indican sus títulos, en la primera se hace un estudio biográfico del santo Abad de Claraval, principalmente como predicador de la Cruzada y fundador de una nueva escuela de espiritualidad. En la segunda se da una ojeada rápida a sus escritos, enjuiciándolos certeramente. La tercera es un magnífico comentario a la encíclica de Pío XII, cuyo texto íntegro figura en un cuarto capítulo.

El estilo transparente y la claridad de ideas a que nos tiene acostumbrados el autor, campean a todo lo largo de esta nueva obrita que se lee con verdadero gusto y edificación.

A. R. M.

RONALD A. KNOX: *El torrente oculto*. Colección Patmos. Madrid, 1956. Un vol. de 350 págs.

El autor de estas páginas es un convertido al catolicismo. Hijo de un pastor protestante que llegó a ser Obispo de la Iglesia anglicana, se ordenó de clérigo en la misma Iglesia anglicana y fué nombrado profesor en el Trinity College de Oxford. Allí comenzó su lenta evolución hacia el catolicismo. Ordenado sacerdote católico, volvió a Oxford como capellán de su famosa Universidad. Actualmente se dedica a escribir excelentes libros,

después de haber publicado en inglés su famosa versión de la Biblia, que es la preferida del público anglosajón, tanto católico como protestante.

En el libro que acaba de presentar al público español la Colección Patmos, se recogen una serie de breves, pero notables conferencias apologéticas dadas por el autor a los estudiantes católicos de Oxford. Es preciso tener en cuenta la calidad del público ante el que fueron pronunciadas y el ambiente que les rodeó—minoría católica—para comprender ciertas frases que podrían quizá extrañar al lector español que respira un ambiente completamente distinto y tiene otra mentalidad incomparablemente más centrada en el catolicismo.

A. R. M.

TIHAMER TOTH: *Formación religiosa de jóvenes.* Tercera edición. Sociedad de Educación Atenas. Madrid, 1956. Un vol. de 544 págs.

Tres ediciones castellanas de un voluminoso libro como el presente son la mejor recomendación con que puede presentarse. Es, en efecto, la mejor obra del famoso autor y uno de los intentos más logrados de pedagogía escolar aparecidos hasta la fecha.

La obra se divide en cuatro partes. En la primera se estudian algunas «cuestiones fundamentales» comunes a toda ella. En la segunda se habla del cuidado espiritual de los párvulos. La tercera—la más extensa e importante de la obra—se dedica a la formación religiosa de los alumnos de segunda enseñanza. En la cuarta, finalmente, se complementan las enseñanzas de la tercera en torno a los estudiantes universitarios.

Una obra espléndida que deberían leer todos los educadores de jóvenes.

S. C.

RODOBALDO RUISANCHEZ, Pbro.: *El futuro es ya presente.* Sociedad de Educación Atenas. Madrid, 1955. Un vol. de 206 págs.

Bajo este título, un poco enigmático, presenta el autor el diario de un muchacho de hoy, en el que va contando las vicisitudes de su vida joven en sus distintas modalidades. Tarea escolar, universitaria, exámenes, excursiones, veraneo, diversiones, luchas, inquietudes, ideales, desconsuelos; el conjunto, en fin, de una vida de muchacho en el ambiente de hoy.

Esta orientación hace que el libro se lea con el deleite de una novela y en provecho de una obra de educación; porque no sabemos si a la pluma del muchacho o a la de su inteligente compilador se deben las frecuentes y atinadas observaciones en torno a la formación psicológica y moral de los jóvenes de hoy.

La obra está presentada con la pulcritud y esmero a que nos tiene acostumbrados la Sociedad de Educación Atenas.

S. F.

G. COURTOIS: *El arte de educar a los niños de hoy*. Sociedad de Educación Atenas. Madrid, 1954. Un vol. de 240 págs.

La benemérita Sociedad de Educación Atenas alcanza con el presente volumen el número quince de los libros dedicados a la educación. Se debe a la pluma del conocido publicista abate Courtois, que tantas muestras de su ingenio nos ha dado ya en esta misma colección.

La obrita se divide en cuatro partes: la misión del educador, condiciones del éxito, ejercicio de la educación, problemas prácticos. Todas ellas las va desarrollando en forma de consejos sencillos y prácticos dirigidos a los educadores, sobre todo a los padres. No es obra para ser leída de un tirón, sino para meditarla despacio y a pequeños trozos. Contiene orientaciones preciosas para acertar en el difícil cometido de la educación de los niños.

S. F.

G. COURTOIS: *¿Sabemos mandar?* Sociedad de Educación Atenas. Madrid. 1955(2.ª ed.). Un vol. de 118 págs.

Un nuevo libro del abate Courtois, esta vez para adiestrar en los secretos del mando. En quince breves lecciones, seguidas de ejercicios prácticos para completar su enseñanza, va estudiando las cualidades que ha de poseer el que manda: competencia, sentido de la realidad, fe en la grandeza de su tarea, dominio de sí mismo, desinterés, decisión y tenacidad, deferencia, disciplina, dignidad, espíritu de coordinación y de comprensión, cordialidad, autoridad, equidad y tacto.

El libro, excelentemente presentado, se lee con verdadero gusto, interés y provecho.

S. F.

J. REMIREZ MUNETA, C. M.: *La oratoria sagrada: fundamento y técnica* Difusora del Libro, Madrid, 1955. Un vol. de 174 págs.

Como indica su título, se trata de unas sencillas lecciones de oratoria sagrada dadas por el autor, profesor de la asignatura, que pueden ser útiles a cuantos se dedican a tan importante ministerio como es el de anunciar al pueblo fiel las grandes verdades de la religión.

S. F.

M. RAYMOND, Trapense: *De «cow-boy» a trapense*. Ediciones Studium. Madrid, 1956. Un vol. de 160 págs.

Se trata de un libro verdaderamente sugestivo. Es casi increíble que un hombre violentísimo, vengativo y testarudo, que pasó su juventud haciendo

de «cow-boy» americano, pueda convertirse en un monje trapense modelo de austeridad y recogimiento. La crítica norteamericana ha dedicado unánimes y entusiastas elogios a esta narración histórica que parece una novela fantástica de aventuras. Pocas veces se han reunido en tan feliz conjunción un libro de enseñanzas ascéticas tan austeras y una narración tan entretenida y amena. Cuesta trabajo suspender la lectura de este libro una vez iniciada. Y al terminarlo del todo, el alma se siente más lejos de las cosas de la tierra y más cerca de Dios.

El libro está presentado con el cuidado y esmero por la Editorial Studium.

A. R. M.

M. Raymond, Trapense: *Dios, una mujer y el camino*. Ediciones Studium. Madrid, 1956. Un vol. de 178 págs.

Bajo este título, un poco enigmático, presenta el famoso trapense americano unas elocuentes meditaciones sobre los siete dolores de la Santísima Virgen y en ellos quiere encontrar el remedio doctrinal. Con su estilo terso, transparente y de honda convicción va demostrando cómo la mano suave de María nos conduce a la placidez y sosiego de una vida serena y tranquila en los brazos de la Providencia divina. Produce excelente impresión la lectura de estas páginas tan hondas y sentidas. El libro va espléndidamente ilustrado por unos dibujos originalísimos del gran artista John Andrews.

A. R. M.

M. Raymond, Trapense: *Camino escondido*. Ediciones Studium. Madrid, 1956. Un vol. de 244 págs.

Otro nuevo libro del P. Raymond en el que con su estilo tan personal nos va contando la vida de Dom Federico María Dunne, primer Abad trapense norteamericano. Al lado de las incidencias biográficas del protagonista aparece la vida serena y escondida de los trapenses en su austero caminar hacia la santidad. El que quiera enterarse del verdadero «estilo» de la Orden cisterciense y asomarse a la intimidad de la vida de esos monjes admirables, que lea sencillamente estas páginas, donde encontrará la respuesta con la seriedad de una obra ascética y el encanto y atractivo de una novela de aventuras.

A. R. M.

Jose Zaffonato: *Mente y corazón*. Quinta edición. Luis Gili, Barcelona, 1956. Un tomito de 326 págs.

Cinco ediciones españolas alcanzadas en pocos años por una obrita dedicada a los jóvenes para enseñarles a meditar, es la mejor recomendación

con que puede presentarse. El joven es, por su propio temperamento derramado al exterior, poco aficionado a la concentración introspectiva. Acepta sin dificultad la oración vocal, que es tan fácil de convertir en un ejercicio puramente mecánico y sin vida; pero le cuesta mucho la oración mental, que exige de suyo un esfuerzo de atención y concentración. Monseñor Zaffonato ha tenido muy en cuenta esta especial psicología de los jóvenes y les ofrece en esta obrita cien temas de meditación, breves y jugosos, sobre Dios y el hombre, la gracia y el pecado, la justicia y la misericordia. Las cinco ediciones alcanzadas son buena prueba del acierto de esta obrita, que debiera poseer y meditar toda la juventud.

F.

Juan L. Pedraz, S. J.: *Los resortes de la persuasión.* Editorial «Sal Terrae» Santander, 1956. Un vol. de 228 págs.

El título completo del libro es el siguiente: «Los resortes de la persuasión en la oratoria sagrada». Y en él se expresa con exactitud el contenido y orientación de estas páginas. Se trata, en efecto, de adiestrar al orador sagrado en los resortes de persuasión que requiere el ambiente y la época moderna.

El Evangelio es eterno. La doctrina de la Iglesia no puede cambiar. No es la doctrina sustancial la que hay que adaptar a la época moderna (sería traicionarla sacrílegamente), sino tan sólo el modo y la forma de presentarla. Y es evidente que, aunque se ha iniciado ya una honda transformación en la manera de predicar, queda todavía muchísimo que hacer en España y en el extranjero.

Este libro hace pensar y abre horizontes nuevos. Podrán discutirse algunas de sus orientaciones técnicas, pero el enfoque fundamental nos parece francamente acertado. Aceptamos la dura frase del prólogo: «o cambiamos de métodos, o las iglesias seguirán vaciándose de oyentes». Ya era hora de que estas cosas se dijeran con valentía y con toda claridad.

Hay que volver al «estilo» de Jesucristo, que resulta, hoy como nunca, de palpitantísima actualidad. La manera evangélica de predicar a base de la anécdota arrancada a la vida real, de la parábola, del lenguaje directo e intuitivo, del diálogo con el oyente... he ahí lo que urge restaurar a toda costa. Las grandes disertaciones científicas, la excesiva lógica en la argumentación, el tono grandilocuente y magistral, la ausencia de todo cuanto puede afectar a la imaginación y sensibilidad humanas: he ahí otros tantos errores que es preciso desterrar por entero de nuestros púlpitos y tribunas. Y si no, nos quedamos sin gente: estamos de acuerdo con el autor de este libro.

No acabaríamos si quisiéramos subrayar las observaciones atinadas y sugerencias utilísimas que hemos encontrado en estas páginas. Lo mejor que se nos ocurre es invitar a todos los sacerdotes a que las lean y mediten despacio. Las consecuencias las sacarán por sí mismos.

Fr. A. Royo Marin, O. P.

C. Rodriguez y Garcia-Loredo: *El estudio de la teología entre los seglares cultos*. T. 2.º, voluúmenes I y II. Universidad de Oviedo.

Es ésta una obra de carácter enciclopédico, que abarcará varios tomos, de los cuales presentamos ahora el segundo, dividido en dos volúmenes, cuyo contenido tiene poco parecido entre sí, pero cuya unión en un mismo tomo de la serie total podría justificarse atendiendo a la naturaleza enciclopédica del conjunto.

El volumen primero, que es el más extenso, expone y combate ampliamente la casi totalidad de tendencias ideológicas nuevas, que entrañan una desviación de la recta doctrina; es como una visión del panorama intelectual de nuestros días. El volumen segundo se ocupa de cuestiones sociales, consideradas bajo su aspecto teológico y moral, a la luz de las encíclicas pontificias.

Pocas veces como en el caso presente será necesario distinguir entre el fondo y la forma de una obra, sobre todo al enjuiciar el volumen primero. El conjunto doctrinal de la obra se puede decir que es de gran calidad por la hondura de pensamiento, por la abundancia de información y por el conocimiento directo de las fuentes. Se distinguen con claridad los diversos matices de un mismo error fundamental y sus vicisitudes históricas, siempre a base de la documentación más selecta y utilizada de primera mano; se hace ver la relación de ciertas actitudes prácticas con la doctrina especulativa del autor o autores examinados y, en fin, se pueden encontrar a través de todo el volumen detalles interesantes sobre la vida intelectual moderna. Los mismos profesionales especializados encontrarán aquí sobre algunas cuestiones una información, que inútilmente buscarían reunida en otra parte.

La forma, sin embargo, cuando se examinan ideas menos acertadas o francamente erróneas de autores españoles contemporáneos, podría ser mejorada notablemente. El desarrollo toma a veces un giro casi directamente personal y excesivamente agresivo. Se nota también una exagerada tendencia a «pulverizar» los argumentos o razonamientos de los adversarios, que son estudiados en todas sus posibles facetas y derivaciones. Con un poco más de sobriedad y de serenidad el volumen habría ganado notablemente.

En el volumen segundo la exposición es más sosegadamente científica.

A. B.

Mons. Leon Jose Suenes: *La Iglesia en estado de misión*. Versión española de V. Peral, Pbro. Pp. 240. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1955.

El autor de este libro contempla el panorama aterrador que ofrece el mundo desde el ángulo religioso. Por un lado avanza el comunismo, que ha logrado ya subyugar a una tercera parte de la población mundial; por otra parte extienden su radio de acción y aumentan el número de prosélitos

las sectas protestantes, las cuales constituyen un gravísimo problema, sobre todo en hispanoamérica; al mismo tiempo vemos que el islamismo recobra parte de su antigua pujanza. Ante estos avances de las fuerzas del mal, el catolicismo parece batirse poco menos que en retirada, ya que su número disminuye proporcionalmente al de las fuerzas contrarias y su influencia deja de ser decisiva en la marcha de las naciones.

Esta trágica realidad obliga a la Iglesia a ponerse en estado de misión, es decir, a iniciar un movimiento apostólico que tiene por objeto preferente a las personas que viven fuera del redil de Cristo; precisamente por eso se le llama «misionero», en contraposición al apostolado propiamente tal, que se dirige a los que ya son fieles.

Mons. Suenes propugna una acción conjunta de sacerdotes de ambos cleros, religiosos de toda clase y seglares. Pero una acción directa, desenmascarada, que no se contente con «estar presente», sino que vaya al grano sin demasiados rodeos. Y esto lo dice el autor después de conocer perfectamente los resultados de los primeros ensayos de apostolado entre las masas alejadas de la Iglesia en Francia.

Se lee con interés y produce gran optimismo esta obrita puesta en lengua castellana por Desclée. También en la católica España hace falta mucho de ese apostolado «misionero».

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

FRANCISCO SEGARRA, S. J.: *Iglesia y Estado*. Pp. 167. Instituto Filosófico de Balmesiana. Barcelona, 1956.

Es la segunda vez que sale al público el libro que nos toca reseñar; se presenta bastante mejorado y algo ampliado respecto a su primera edición.

Después de unas palabras de presentación del P. Gironella, entra el autor en materia estableciendo como verdad fundamental «la potestad suprema de la Iglesia en todo cuanto es de alguna manera sagrado». De aquí arranca la potestad indirecta de la Iglesia sobre las cosas temporales, la necesidad de unas relaciones armónicas entre la Iglesia y el Estado, así como también el derecho que corresponde a aquélla de intervenir en la situación excepcional de la separacón de la Iglesia y del Estado.

Termina el libro con dos apéndices: en el primero se transcribe el discurso de Pío XII al X Congreso Internacional de ciencias históricas, y en el segundo se reproduce la famosa Bula «Unam Sanctam» de Bonifacio VIII.

La presente obra será muy útil a profesores y estudiantes de Derecho Público Eclesiástico; y a los intelectuales seglares podrá hacerles mucho bien en tiempos como los presentes, en los cuales ha tomado demasiado araigo la teoría liberal sobre las relaciones entre la sociedad religiosa y la temporal.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

R. GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* Versión del alemán por V. GARCIA YEBRA. Nota preliminar por R. CALVO SERER. Prólogo por A. D'ORS. Pgs. 168. Ediciones Rialp, Madrid.

Un título prometedor y un estilo exacto, libre de expresionismos, siempre dueño de sí mismo: tales parecen ser los méritos más destacados de esta obra. El fondo es verdaderamente pobre, a pesar de la importancia que se le pretende dar. Hay observaciones interesantes sobre los mitos y su carácter sotérico, sobre su encarnación en algunas personas, que se cree investidas de un poder sagrado—o numinoso, como dice Guardini—, sobre los recientes y tristemente célebres conatos del nazismo por convertirse en la religión germánica suplantando el cristianismo. Pero en todo esto no hay ninguna novedad, fuera de la manera un poco filosófica de presentar ciertas facetas del problema. En cambio, abundan repeticiones y, sobre todo, queda muy en la sombra lo que debería ser parte principal de la obra, es decir, el mesianismo según la revelación, o mesianismo cristiano. El aspecto sobrenatural de este mesianismo, que es el propio suyo, no aparece por ninguna parte.

M.

Pensamientos y Máximas de Sidi Abdurrahman Al-Maxdub. Recogidos, clasificados y traducidos al castellano por MOHAMMADD IBN AZZUZ HAQUIM. Prólogo de DON VALENTIN BENEITEZ CANTERO. 139 págs., in 8.° Madrid, 1955. Instituto de Estudios Africanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Un *maxdub,* como explica Beneitez Cantero en el prólogo, es un ser que se destaca en sus dichos y hechos del cuadro de las personas corrientes y se diferencia del loco por el resultado de sus dichos y hechos. Unos son de carácter sosegado, no cometen actos denigrantes y no tienen poder sobre los demás. Otros son blasfemos, procaces, glotones y bebedores. Otros son *maxdubin* «puros, iluminados por la gracia divina y que están destinados a hacer relucir la verdad en todo tiempo, caso y lugar, y sus conversaciones suelen ser por señas, imitando a los santos varones». A estos últimos pertenece Sibi Abdurraman, «el cual ha dejado en Marruecos un recuerdo imborrable». Ibn Azzuz nos ofrece la primera versión al español de las máximas de este hombre célebre. De algunas no se puede asegurar que sean auténticas, pero por lo menos pertenecen a la misma escuela. Resulta comodísimo por la yuxtaposición del texto árabe y el español. La distribución de las máximas es por orden de afinidad de ideas. Merece muchos plácemes el traductor no sólo por la excelente versión y presentación, sino también por los nobles sentimientos de amistad hispano-marroquí que le anima.

B. C.

Estudios Jacobeos, por JESUS CARRO GARCIA. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto P. Sarmiento. Madrid, 1954.

El presente trabajo, debido al eminente arqueólogo compostelano don Jesús Carro, consta de cinco capítulos o apartados que corresponden a los títulos siguientes: Arca marmórica, Cripta, Oratorio o Confesión, Sepulcro y Cuerpo del Apóstol.

El primero está dedicado a demostrar que la designación de «arca marmórica» no se refiere al féretro o sarcófago que contenía el cuerpo del Apóstol, sino al lugar de su enterramiento. El segundo tiene por objeto el localizar y describir la «cripta» que, según la carta del Papa León III, hallaron los discípulos de Santiago. Arduo empeño a causa de las mutaciones verificadas en aquel lugar a lo largo de los siglos y de las confusas noticias recogidas de los autores antiguos. En el tercero, «oratorio» o «confesión», se aclara la diferencia que existía entre el lugar o capilla de este nombre y la «cripta» propiamente dicha. El cuarto trata de precisar la materia y la forma del «sepulcro» que, según la sobredicha carta de León III, construyeron los discípulos del Apóstol para encerrar su cuerpo. Por fin, el último de los capítulos trata del mismo cuerpo del Apóstol, o sea, de la grave cuestión relativa a su autenticidad, cotejando y contrastando los datos suministrados por la tradición y por la historia con el resultado de los estudios arqueológicos y científicos realizados en 1879 después de las excavaciones practicadas en el ábside de la basílica compostelana y que culminaron con la sentencia pronunciada por León XIII en sus Letras Apostólicas de 1.° de Noviembre de 1884 «sobre la autenticidad de las reliquias encontradas», considerando que «existía sobre este asunto la certidumbre plena que los sagrados Cánones... exigen en asuntos de esta índole».

Lo malo es que esta «certidumbre plena» acerca de la «autenticidad» de las reliquias del Apóstol declarada por León XIII parece que no satisface a don Jesús Carro, y lo peor es que, en vez de demostrarnos los fundamentos científicos de su disconformidad, trate más bien de escamotear su juicio acerca de la materia, dejando al lector sumido en la confusión.

FR. MANUEL M.ª MARTINEZ

Pasionario Hispánico. DR. ANGEL FABREGA GRAU, Pbro. Serie Litúrgica: volumen VI. Instituto «Flórez». Madrid, 1953.

Ya el Dr. Vives, con sus «Inscripciones cristianas de la España romana y visigótica» (1941), vino a llenar un vacío en nuestra literatura histórica. Con un nuevo estudio sobre el «Santoral visigodo» acrecentó el porcentaje que sobre estos interesantes temas se poseían. Estas valiosas aportaciones han sido completadas con la maciza obra que nos ocupa. Su mérito y también su oportunidad quedan patentes por el hecho, harto significativo, de

habérsela concedido el «Premio Franco» del concurso de 1950, en Letras, del Congreso Superior de Investigaciones Científicas, adjudicado, en verdadera justicia, a su valor y mérito.

Se trata, pues, de un escritor técnico y de solvencia en esta clase de estudios. Hay que resaltar el caso, porque es corto el número de los que cultivan estas especialidades, de suyo poco amenas, y que presuponen amplia preparación y capacidad indiscutibles. Los estudios histórico-litúrgicos son una necesidad sentida ya por muchos, pero se precisa sean hechos por verdaderos especialistas, si se quiere contar con el éxito.

Evidente, a todas luces, que se haría preciso un catálogo auténtico, crítico y literario, de nuestros varones nimbados con la aureola de la santidad y del martirio. Por ser remota la época, la depuración y hasta la enumeración necesitaban de maduro examen. No se podía clasificar alegremente en los diversos grupos. El núcleo primitivo, romano-visigótico, el clásico mozárabe y aún el que se pudiera denominar mozárable posterior. Tarea verdaderamente ardua, a la que creemos ha conseguido dar cima el Dr. Fábrega. Se ha logrado, ciertamente, llenar un vacío, pero no por eso ha terminado el trabajo.

Acostumbrado el autor a los menesteres paleográficos, prodiga excesivamente las abreviaturas. Las obras no son exclusivamente para los técnicos. Más aún: esta clase de trabajos, por su importancia, deben orientarse a la divulgación. Las abreviaturas, cuando se trate de trasferencia documental, pueden ser inexcusables; pero en la prosa ordinaria deben desaparecer. Todo se debe sacrificar en pro de la lectura. Claro está, no nos referimos al fondo, sino a la parte externa. Comprendemos que el librarse totalmente del bagaje externo científico, sea paleográfico o filosófico, es o resulta difícil por la costumbre.

El tomo I está dedicado al estudio del texto. Previa una precisa presentación, no desprovista de interés del Dr. Vives, autoridad en estos estudios, viene la Introducción del autor (pp. 9-19) donde manifiesta sus intentos y el plan de la obra. El examen de las Pasiones, según los manuscritos del siglo X, tiene adecuada extensión. Las correspondientes a los mártires españoles (A) llega hasta la página 168. La sección B), correspondientes a los no ibéricos, alcanza a su vez hasta la 214. Termina esta parte con el número 6, que trata exclusivamente de los manuscritos del Monasterio de Silos. Estas noticias se amplían considerablemente en el Apéndice con el «Pasionario Hispánico en el siglo XI». Continúa con la síntesis y las conclusiones: Pasiones hispano-romanas, visigodas, mozárabes y con un estudio litúrgico del Pasionario Hispánico.

El Apéndice final resulta ser un examen comparativo del Pasionario Hispánico con la litúrgica ibérica, no olvidándose de la contribución que supuso la introducción en la Península de la Vulgata.

Presupone todo esto un considerable volumen de trabajo y, claro está, también de competencia. Sólo tratándose de un especialista se pueden emprender y coronar con éxito tan ardua e importante empresa. Lo concerniente a la sección A) da la sensación de haberse trabajado con más detenimiento. Ciertamente el contenido aparece como más atrayente, sin duda, debido, en gran parte, a la novedad, ya que son pocos los aficionados a

estos estudios. Por otra parte tocan más de cerca, lo que aumenta indudablemente el interés. Por lo general dan la impresión de cosa inédita; aunque en esto cabe perfectamente la relatividad. Desde luego, es un factor muy estimable a favor de la depuración del Santoral. La leyenda no puede valorar la santidad. ¡Se han escrito Años Cristianos con tanta despreocupación, que se imponía imperiosamente una depuración vigorosa! Lo puramente literario está, muchas veces, reñido con la veracidad.

Hay que insistir que en este primer tomo se supedita todo a la crítica. Repetimos una vez más que es interesante la lectura, pero no amena en el aspecto literario. Posiblemente hubiera sido más acertado el invertir el orden de los tomos. Primero se debiera haber dado el texto íntegro de las Pasiones y después habría de venir su estudio y compulsación. Así sucede que hay que leer primeramente el segundo tomo y, conocido ya el texto, completarlo con las observaciones del primero. Lo inverso sería, sin duda, lo más acertado. El mayor mérito de la obra corresponde indudablemente al primer volumen, pero se precisa antes el conocimiento de causa, que para el caso es el texto del segundo.

Ocupan las Pasiones en este volumen desde la página 11 hasta la 371. Manifestar que son de lectura impresionante, no creemos que sea inexactitud. Impresionante y también tierna y estimulante. El heroísmo tiene siempre irradiación de simpatía. Por elegir una entre tantas, fijémonos en la correspondiente a Santiago el Mayor (pp. 111-115). ¡Qué sencillez y cuánta emotividad! Hubiera estado más atinado el autor de haber sido más amplio en la exposición de este caso. ¿Es que no ofrece interés excepcional lo relativo a la tradición jacobea? ¿Asunto espinoso? Puede ser que no tanto. El negar, claro está que resulta fácil; no así el reconstruir. Hay autores de más solvencia que los que el P. Fábrega cita en su corta y apocada nota. Tal, por ejemplo, López Ferreiro en su monumental Historia Compostelana.

Aunque en este asunto no se hubiera querido romper una lanza, al menos en el de las Reliquias, felizmente solucionado por León XIII, con el volumen, traducido al castellano, de las Decisiones de la Comisión de Cardenales, se pudo haber puesto una amplia y verídica nota informativa. Bastaba sólo una síntesis ponderada, y con relatar algún detalle, tan providencial como la Reliquia del cráneo del Santo Apóstol, que el célebre Arzobispo Gelmírez dió al Obispo de Pistoya y que, traída a Compostela y examinada por la comisión médica, resultó corresponder al trozo del parietal que faltaba en el venerable cráneo citado. Nos olvidamos, tal vez con premeditación, de lo que nos interesa, para que otros, llevados de una supercrítica nociva, nieguen cuanto les venga en gana. Desde la página 379 a la 387 figuran los textos añadidos al Pasionario del Monasterio de Cardeña, a principios del siglo XI.

Se hacía esperar un aditamento tan valioso para nuestra Historia Eclesiástica como el que supone la presente obra, tanto más meritorio, cuanto que se sitúa y comprende una época ya lejana y por lo mismo con grandes lagunas y no pequeñas dificultades para su esclarecimiento y reintegración. El autor ha examinado lo que aún se conserva, pese a las vicisitudes de los tiempos. Fruto del estudio de diversos códices es su trabajo. Los fotogra-

bados tomados de algunos de éstos enriquecen la obra. Después de tantos siglos, es más que suerte que se haya podido dar con tan fidedignas fuentes de información. Por otra parte, no sorprende la aceptación que ha tenido esta producción del Dr. Fábrega. Ello le debe servir de estímulo para seguir en estos trabajos de búsqueda y confrontación.

Fr. M. M.ª de los Hoyos, O. P.

LIBROS RECIBIDOS

Aschendorff. Gallitzinstr., 13. Münster in Westf.

Aschendorff 1945-1955, *Zehnjahresverzeichnis*. Págs. 164.

B. A. C. Alfonso XI, 4. Madrid.

Santo Tomas de Aquino: *Suma Teológica*. T. VI: *Tratado de la ley en general*. Versión e introducciones de C. Soria, O. P.—*Tratado de ley antigua*. Versión e introducciones de A. Colunga, O. P.—*Tratado de la gracia*. Versión J. J. Ungidos, O. P. Introducciones de F. P. Muñiz, O. P. Págs. XVI-924. Ptas. 75.—T. VIII: *Tratado de la prudencia*. Versión e introducciones de S. M.ª Ramirez, O. P.—*Tratado de la justicia*. Versión, introducciones y apéndices de T. Urdanoz, O. P. Págs. XVI-780. Ptas. 75.

Los evangelios apócrifos. Introducción, edición crítica y versión española por A. de Santos. Págs. XVI-702 y 32 láminas. Ptas. 80.

M. Menendez Pelayo: *Historia de los heterodoxos*. Con un estudio final sobre *Menéndez Pelayo y su Historia de los heterodoxos*, por el Doctor D. R. Garcia, Arzobispo de Granada. Dos vols. de XVI-1086 y XVI-1223 páginas, 80 ptas. cada volumen.

The **Cath. University of America Press.** 620 Michigan Av., N. E. Washington 17, D. C.

R. J. Deferrari and Sister M. Inviolata Barry, C. D. P., *A complete Index of the* Summa Theologica *of St. Thomas Aquinas*. Págs. X-386. 20 dollars.

Cerf. 29, Bd. de Latour-Maubourg. París.

J. Steinmann: *Leon Bloy*. Págs. 459.

Civiltà Cattolica (La). Via di Porta Pinciana, 1. Roma.

C. Lo Giudice: *Il Vangelo*. Págs. 338.

Coculsa. Víctor Pradera, 65. Madrid.

A. Ursa, C. M. F.: *Novios y esposos*. Págs. 486. Ptas. 45.

M. Cabreros de Anta, C. M. F.: *Estudios canónicos*. Pgs. 782. Ptas. 150.

A. Peinador, C. M. F.: *De partibus potentialibus iustitiae, de fortitudine ac de temperantia*. Págs. XXX-738. Ptas. 160.—*Consultorio moral popular*. Ed. 2.ª. Págs. 430. Ptas. 40.

Consejo Superior de I. Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

XIV Semana Española de Teología (13-18 Sept. 1954): *Los fundamentos teológicos del derecho público eclesiástico. Teología del laicado. Otros estudios.* Págs. XXVIII-530.

Liber Commicus, t. II. Edición crítica por J. PEREZ DE URBEL, O. S. A. y A. G. RUIZ-ZORRILLA. Págs. 355-778.

J. PEREZ DE URBEL, O. S. A. y A. G. RUIZ-ZORRILLA. Págs. 355-778.

Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

Pecado. Confesión. Psicoanálisis. Estudios de psicología religiosa. Páginas 240.

J. LECLERCQ: *Treinta meditaciones sobre la vida cristiana.* Versión de M. J. LESEDUARTE. Págs. 220.

Desclée de Brouwer. 22, Quai aux Bois. Bruges.

K. JASPERS: *Bilan et perspectives.* Traduit de l'allemand par HELENE NAEF et JEANNE HERSCH. Págs. 264. Fr. b. 90.

G. BRUNET: *Le Pari de Pascal.* Préface de J. MESNARD. Págs. 140.

Divus Thomas. Collegio Alberoni. Piacenza.

G. F. ROSSI, C. M.: *Alano di Lilla è onon è l'autore della Summa «Totus homo»?* Separata de Div. Thomas (1955). Págs. II-423-440.—*Precisazioni sulla descrizione del Cod. Paris. Nat. Lat.* 14546 *e sulla relativa critica del Bulletin Thomiste.* Ibid (1956). Págs. 5-42.

FAX. Zurbano, 80. Madrid.

L. ALONSO MUÑOYERRO: *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia.* Págs. 410. Ptas. 70.—*Código de deontología médica.* Ed. 4.ª Págs. 362. Ptas. 65.—*Código de deontología farmacéutica.* Ed. 2.ª Págs. 256. Ptas. 53.

R. VARGAS, S. I.: *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados.* Ed. 3.ª Dos vols. de XXVIII-452 y XVI-424 págs. Ptas. 200.

G. SCHNÜRER: *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media.* T. I. Versión de J. M. DE AZAOLA. Págs. XXXII-560. Ptas 130.

R. GARCIA Y GARCIA DE CASTRO: *Criterios de Menéndez Pelayo.* Páginas 196. Ptas. 25.

J. BUJANDA, S. I.: *Angeles, demonios, magos... y teología católica.* Páginas 338. Ptas. 32.

A. PASSOS: *El mundo y la vida. Reflexiones.* Versión de J. M.ª BERNALDEZ. Págs. 244. Ptas. 22.

Flors. Via Layetana, 53. Barcelona.

El evolucionismo en filosofía y teología. Ponencias de las Semanas organizadas para conmemorar el VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Págs. VIII-252.

Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

The christian vision. Readings from the first ten years of «The Life of the Sprit». Págs. XVI-312. Blackfriars. London. 18s.

Lohlé. Casilla 3097. Buenos Aires.

R. JOLIVET: *Psicología.* Versión de la 5.ª ed. francesa por L. SESMA. Págs. 648.

Luis Gili. Córcega, 415. Barcelona.

L. CIVARDI: *Apóstoles en el propio ambiente.* Versión por A. VILAPLANA. Ed. 3.ª Págs. 100. Ptas. 10.

M. LEKEUX, O. F. M.: *La pequeña Sor Celina.* Versión por J. CARRILLO, O. F. M. Págs. 256. Ptas. 35.

Apuntes para la preparación al matrimonio, destinados a las instructoras parroquiales de Ación Católica. Págs. 48. Ptas. 8.

Marquette Univers. Press. (The). 1131 W. Wisconsin Av. Milwaukee 3, Wisconsin (USA).

G. SMITH, S. I.: *The truth that frees.* Págs. 92.

Nauwelaerts. 2. Place Cardinal Mercier. Louvain.

E. SOTTIAUX: *Gabriel Marcel philosoppe et dramaturge.* Pgs. 220. Fr. b. 99.

J. CONSETTE, S .I.: *Pierre Damien et la culture profane.* Págs. 104. Fr. b. 60.

"Ope". Apartado 168. Villava (Pamplona).

V. OSENDE, O. P.: *Lecciones de vida espiritual.* Págs. 190.

S. VELASCO, O. P.: *Mes del Rosario* (litúrgico-doctrinal). Ptas. 5.

Les Ed. **Ouvrières.** 12. Av. Soeur Rosalie. Paris.

J. SPICHT: *Prières mariales.* Págs. 144. Fr. 345.

P. BARRAU: *Quand les ouvriers prient.* Págs. 244. Fr. 480.

J. TEMPLIER: *L'amuor partagé.* Págs. 174. Fr. 300.

Perpetuo Socorro (El). Manuel Silvela. 14. Madrid.

V. SCHURR, C. SS. R.: *La predicación en el siglo XX.* Versión por A. HORTELANO, C. SS. R. Págs. 352. Ptas. 20.

P. LOPEZ ARRONIZ, C. SS. R.: *¡Intimas...! Notas personales de meditación.* Págs. 592. Ptas. 35.

R. SARABIA, C. SS. R.: *Triduos y novenas.* T. V.: *Novena a la Virgen del Carmen.* Págs. 160. Ptas. 13.

Presses Univers. de France. 108 Bd. Saint Gemain. París.

V. LUNDGAARD SIMONSEN: *L'esthétique de Jacques Maritain.* Avec une Lettre-Préface de JACQUES MARITAIN. Págs. XVI-158.

Publicaciones. Monasterio de Montserrat (Barcelona).

R. AUGE, O. S. B.: *Ezequiel.* Págs. 430. La Biblia de Montserrat. T. XV-1.

Saint Mary of the Lake Seminary. Mundelein, Ill. (USA).

G. J. DYER: *The denial of Limbo and the jansenist controversy.* Páginas XII-199.

Sal Terrae. Apartado 77. Santander.

S. DEL PARAMO, S. I.: *La persona de Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista.* Págs. 202. Ptas. 20.

Sapientia. Bailén, 19. Madrid.

CAROLINA TORAL: *Un niño que se llamó Jesús.* Págs. 86.

L. SPIEGELBERG: *Vencedores los santos.* Págs. 104.

Schoningh. Paderborn.

POHLE-GÜMMERSBACH: *Dogmatik.* II. Band. Ed. 10.ª Págs. VIII-854.

Soc. de Educación "Atenas". Mayor, 81. Madrid.

P. KETTER: *Las mujeres en las cartas de los Apóstoles.* Versión de M. M. JIMENEZ. Págs. 280. Ptas. 50.

G. COURTOIS: *La hora de Jesús.* Versión de M. M. JIMENEZ. Págs. 264. Ptas. 35.—*El joven sacerdote.* Versión de A. A. DE LINERA. Págs. 184. Ptas. 25.

P. A. REY-HERME: *Mentalidad "religiosa" y educación.* Versión de E. SALVADOR, M. S. C. Págs. 180. Ptas. 20.

ANGELA SORGATO: *Alba nupcial.* Versión de M.ª DOLORES GALBARRIATO. Págs. 304. Ptas. 40.

Studium. Bailén, 19. Madrid.

XABERIUS AB ABARZUZA, O. F. M. Cap.: *Manuale theol. dogmaticae* T. II: *De Deo Uno, Trino, Creante, Alevante ac de Novissimis.* Ed. 2.ª Págs. XXIV-471.

M. RAYMOND, O. C. S. O.: *Tres monjes rebeldes.* Págs. 310.—*La familia que alcanzó a Cristo.* Págs. 368. Versión por F. XIMENEZ DE SANDOVAL.

F. LELOTTE, S. I.: *Convertidos del siglo XX.* Versión de J. L. MICO, S. I. Págs. 240.

M. SANCHEZ GIL, S. I.: 100.000 *jóvenes sobre el abismo.* Págs. 144. Ptas. 16.

CARMEN SAN SEBASTIAN: *Mujeres en el Sermón de la Montaña.* Págs. 272. Ptas. 45.

J. ORDOÑEZ, Pbro.: *La tartamudez.* Págs. 78.

P. LUMBRERAS, O. P.: *La continencia periódica.* Págs. 42.

A. AYALA, S. I.: *Recuerdos y criterios de un viejo de ochenta y ocho años.* Págs. 180.

Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

M. TRENS. Pbro.: *El Hijo del Hombre. Jesucristo a través del arte español.* Págs. 260, 108 láminas. Ptas. 150.

Triltsch. Haugerring, 15-19. Würzburg.
WALTER HOERES: *Sein und Reflexion.* Págs. 164. DM. 6.

Universidad Nacional. Tucumán (Argentina).
O. CORVALAN: *Utopía y realidad en el erasmismo español.* Págs. 42.
LUIS FARRE: *¿Es el arte una máscara trágica?* Págs. 42.
C. GINI: *Las poblaciones primitivas.* Págs. 23.

Verdad y Vida. San Francisco el Grande. Madrid.
J. M.ª RUBERT CANDAU: *Fundamento constitutivo de la moral.* Pgs. 220.

Sus propios autores han enviado las siguientes obras:

DESIDERIO, Francesco, *Il valore apologetico del miracolo.* Págs. 232. Roma, 1955. L. 1000.

GARDEIL, H. D., O. P.: *L'oeuvre théologique du P. Ambroise Gardeil.* Págs. 184. Le Saulchoir. Exclusiva de venta: Lethielleux, París.

GONZALEZ HERNANDEZ, Luis, S. I.: *El primer tiempo de elección según San Ignacio.* Págs. 238. Studium, Madrid ,1956. Ptas. 50.

IRIBARNE, R. O. de M.: *Los dos divorcios.* La legislación civil argentina a la luz de la legislación y doctrina de la Iglesia. Pgs. 214. Ediciones Paulinas.

ROSCHINI, G. M.ª: *La Biblioteca Mariana Pío XII.* Pgs. 56. Roma.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
24 - XI - 1956

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRENTA MERINO.—PALENCIA 20816

Estudios sobre "La Ciudad de Dios"

La revista "La Ciudad de Dios" ha publicado dos gruesos tomos de 624 y 830 páginas, en los cuales se estudian los múltiples aspectos—bíblico, teológico, filosófico, histórico—de la obra homóloga de San Agustín. Es, sin duda, el homenaje de mejor calidad científica entre todos los que fueron tributados al Santo con motivo del XVI Centenario de su nacimiento. Prestigiosos escritores españoles y extranjeros han puesto su ciencia al servicio de una de las más importantes obras de San Agustín.

Dirigir los pedidos a: "La Ciudad de Dios". Real Monasterio de El Escorial (Madrid)

PRECIOS DE LA REVISTA

España	70 ptas.
Portugal y América Española.	100 ptas.
Resto del extranjero	125 ptas.
Número suelto	25 ptas.

Imprenta MERINO.—Palencia

Precio: 25 Pesetas.